Dr. Achmad Irwan Hamzani
Havis Aravik, M.S.I., M.M

POLITIK ISLAM

Sejarah dan Pemikiran

POLITIK ISLAM

Sejarah dan Pemikiran

~ Dr. Achmad Irwan Hamzani ~
~ Havis Aravik, M.S.I., M.M ~

POLITIK ISLAM

Sejarah dan Pemikiran

Pekalongan - Indonesia

POLITIK ISLAM

Sejarah dan Pemikiran

Penulis:
Dr. Achmad Irwan Hamzani
Havis Aravik, M.S.I., M.M

Editor:
Nur Khasanah, M.Ag

Setting Lay-out & Cover:
Tim Redaksi

Diterbitkan oleh:
PT. Nasya Expanding Management
(Penerbit NEM - Anggota IKAPI)
Jl. Raya Wangandowo, Bojong
Pekalongan, Jawa Tengah 51156
Telp. (0285) 435833, Mobile: 0853-2521-7257
www.penerbitnem.online / nasyaexpanding@gmail.com

Cetakan ke-1, Januari 2021

ISBN: 978-623-6906-37-8

Kata Pengantar

Politik merupakan aktivitas terpenting manusia sepanjang sejarah. Pendapat Aristoteles *manusia adalah "Zoon Politicon"*, senantiasa keinginan untuk hidup bersama. Refleksi keinginan tersebut, diimplementasikan secara politik. Dengan politik manusia dapat saling mengelola potensi yang tersebar di antara mereka, saling bersinergi menuju arah yang sama, dan memahami dalam perbedaan. Begitu *urgent*-nya politik, sehingga tidak ada manusia yang tidak pernah bersentuhan dengan politik. Bahkan Ibn Taimiyyah seorang pemikir politik Islam terkemuka pernah menulis dalam Kitab *Siyasah as-Syar'iyyah* bahwa; mengurusi dan melayani kepentingan manusia merupakan kewajiban terbesar agama, di mana agama dan dunia tidak bisa tegak tanpanya. Itu semua bisa dilakukan dengan politik.

Islam sebagai agama *rahmatan lil alamien* mencakup ajaran-ajaran yang bersifat manusiawi dan universal serta bertujuan mengantarkan hidup manusia kepada kesejahteraan dunia dan akhirat, lahir dan batin, telah memberikan petunjuk dan pedoman lengkap dalam menjalankan kehidupan di dunia, termasuk dalam bidang politik. Di dalam Islam, politik disebut dengan *siyasah,* dan masuk dalam disiplin ilmu fiqh; yakni *fiqh siyasah.*

Nabi Muhammad SAW sebagai figur ideal (*uswatun hasanah*) memberikan teladan dalam menjalankan politik

praktis dan ketatanegaraan yang baik dan benar. Keteladanan tergambar dalam kepemimpinan beliau di Madinah yang berhasil menciptakan negara Madinah bernafaskan *baldatun tayyibatun wa rabbul ghafur*. Keberhasilan Nabi inilah kemudian menjadi inspirasi dan kajian mendalam para pelaku dan pemikir politik Islam saat menjalankan aktivitas politiknya.

Buku *Politik Islam: Sejarah dan Pemikiran* merupakan upaya untuk memberikan gambaran utuh tentang politik dan ketetatanegaraan Islam, mulai dari politik pada masa Rasulullah, Para Khulafa'ur Rasyidin, sampai dengan pemikiran politik Islam dari klasik sampai kontemporer Islam seperti al-Farabi, al-Mawardhi, al-Ghazali, Ali Syariati, al-Maududi, hingga ke Muhammad Natsir, tokoh politik Islam Indonesia.

Buku ini dibagi menjadi 11 (sebelas belas) Bab. **Bab pertama** selayang pandang politik Islam. Bab ini membahas pengertian dan istilah, macam-macam politik Islam, prinsip-prinsip politik Islam, karakteristik politik Islam, dan ruang lingkup politik Islam. **Bab kedua** relasi Islam dan negara. Bab ini membahas pengertian agama, pengertian negara, bentuk-bentuk negara, dan relasi agama dan negara.

Bab ketiga politik Islam pada masa Rasulullah. Bab ini membahas politik Rasulullah SAW di Mekkah dan politik Rasulullah SAW di Madinah. **Bab keempat** politik Islam pada masa Khulafa' al-Rasyidin. Bab ini membahas problem sepeninggal Nabi Muhammad SAW, Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib. **Bab kelima** politik Islam pasca Khulafa' ar-Rasyidin. Bab ini membahas perubahan sistem politik dan

interprestasi dan pengaruh budaya asing. **Bab keenam** politik Syi'ah dan Khawarij. Bab ini membahas Syi'ah dan Khawarij.

Bab ketujuh pandangan politik Islam pada masa klasik; Al-Farabi dan Al-Mawardi. Bab ini membahas Al-Farabi dengan biografi dan pandangan politiknya, dan Al-Mawardi dengan biografi dan pandangan politiknya. **Bab kedelapan** pandangan politik Islam pada masa pertengahan; al-Ghazali, Ibn Taimiyah, dan Ibn Khaldun. Bab ini membahas al-Ghazali dengan pengertian dan pandangan politiknya, Ibn Taimiyah dengan biografi dan pandangan politiknya, dan Ibn Khaldun dengan biografi dan pandangan politiknya. **Bab kesembilan** politik Islam pada masa modern; al-Afghani, M. Abduh dan Ali Abd al-Rasyiq. Bab ini membahas pemikiran Jamal al-Din al-Afghani dengan biografi dan pandangan politiknya, M. Abduh dengan biografi dan pandangan politiknya, dan Ali Abd al-Rasyiq dengan biografi dan pandangan politiknya.

Bab kesepuluh pandangan politik pada masa kontemporer; Abu A'la al-Maududi dan Ali Syariati. Bab ini membahas Abu A'la al-Maududi dengan biografi dan pandangan politiknya, dan Ali Syariati dengan biografi dan pandangan politiknya. **Bab kesebelas** pandangan politik di Indonesia; Muhammad Natsir. Bab ini membahas biografi Muhammad Natsir dan pandangan politiknya.

Lewat kata pengantar ini, penulis mengucapkan terima kasih kepada seluruh komponen yang telah membantu mulai dari proses pembuatan, pengeditan, sampai terselesainya buku ini. Semoga Allah membalas budi baik dengan pahala di sisi-Nya. Mudah-mudahan

buku ini bermanfaat dan dapat menambah khazanah keilmuan khususnya dalam bidang politik Islam.

Pekalongan, Januari 2021

Dr. Achmad Irwan Hamzani
Havis Aravik, M.S.I., M.M

Daftar Isi

KATA PENGANTAR __ v
DAFTAR ISI __ ix

BAB 1 SELAYANG PANDANG POLITIK ISLAM __ 1
A. Pengertian dan Istilah __ **1**
B. Macam-macam Politik Islam __ **3**
C. Prinsip-prinsip Politik Islam __ **10**
D. Karakteristik Politik Islam __ **22**
E. Ruang lingkup Politik Islam __ **26**

BAB 2 RELASI ISLAM DAN NEGARA __ 29
A. Pengertian Agama __ **29**
B. Pengertian Negara __ **31**
C. Bentuk-bentuk Negara __ **33**
D. Sejarah Negara Islam __ **36**
E. Relasi Agama dan Negara __ **40**

BAB 3 POLITIK ISLAM PADA MASA RASULULLAH __ 51
A. Politik Rasulullah SAW di Mekkah __ **51**
B. Politik Rasulullah SAW di Madinah __ **55**

BAB 4 POLITIK ISLAM PADA MASA KHULAFA' AR-RASYIDIN __ 72
A. Problem Sepeninggal Nabi Muhammad SAW __ **72**
B. Abu Bakar ash-Shiddiq __ **74**
C. Umar bin Khattab __ **80**

D. Utsman bin Affan __ **83**
E. Ali Bin Abi Thalib __ **88**

BAB 5 POLITIK ISLAM PASCA KHULAFA' AR-RASYIDIN __ 94
A. Perubahan Sistem Politik __ **94**
B. Interprestasi dan Pengaruh Budaya Asing __ **105**

BAB 6 POLITIK SYI'AH DAN KHAWARIJ __ 110
A. Politik Syi'ah __ **110**
B. Politik Khawarij __ **130**

BAB 7 PANDANGAN POLITIK ISLAM PADA MASA KLASIK; AL-FARABI DAN AL-MAWARDI __ 137
A. Politik Islam al-Farabi __ **137**
B. Politik Islam al-Mawardi __ **148**

BAB 8 PANDANGAN POLITIK ISLAM PADA MASA PERTENGAHAN; AL-GHAZALI, IBN TAIMIYAH DAN IBN KHALDUN __ 160
A. Politik Islam al-Ghazali __ **160**
B. Politik Islam Ibn Taimiyyah __ **177**
C. Politik Islam Ibn Khaldun __ **188**

BAB 9 PANDANGAN POLITIK ISLAM PADA MASA MODERN; AL-AFGHANI, M. ABDUH, DAN ALI ABD AL-RASYIQ __ 209
A. Politik Islam Jamal al-Din al-Afghani __ **209**
B. Politik Islam Muhammad Abduh __ **217**
C. Politik Islam Ali Abd al-Rasyiq __ **228**

BAB 10 PANDANGAN POLITIK ISLAM KONTEMPORER; ABU A'LA AL-MAUDUDI, ALI SYARIATI __ 240

A. Politik Islam Abu A'la al-Maududi __ **240**
B. Politik Islam Ali Syari'ati __ **255**

BAB 11 PANDANGAN POLITIK ISLAM DI INDONESIA; MUHAMMAD NATSIR __ 282

A. Biografi Muhammad Natsir __ **282**
B. Pandangan Politik Muhammad Natsir __ **290**

DAFTAR PUSTAKA __ 298
GLOSARIUM __ 315
INDEKS __ 320
TENTANG PENULIS

Bab 1

SELAYANG PANDANG POLITIK ISLAM

A. Pengertian dan Istilah

Politik berasal dari bahasa Latin *politicus* dan bahasa Yunani *politicos,* artinya sesuatu yang berhubungan dengan warga negara atau warga kota. Kedua kata itu berasal dari kata *polis* artinya kota. Dari bahasa Inggris, *politic,* yang secara harfiah bermakna (1) *acting or juding wisely; prudent* (2) *well judged; prudent* atau sikap bijaksana atau hati-hati dalam bersikap, dan melakukan kebijaksanaan atau tindakan bijak. Kata tersebut juga bermakna *The art of government* atau tata pemerintahan/seni pemerintahan. Maka politik sering diartikan sebagai seni memerintah dan mengatur masyarakat (Yusuf, 2018).

Pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, "politik" diartikan dengan (1) (pengetahuan) yang berkenaan dengan ketatanegaraan atau kenegaraan (seperti sistem pemerintahan dan dasar pemerintahan); (2) Segala urusan dan tindakan (kebijakan, siasat, dsb.) mengenai pemerintahan negara atau terhadap negara lain; (3). Cara bertindak (dalam menghadapi dan menangani suatu masalah). Kata turunan dari kata "politik", seperti "politikus" atau "politisi" berarti orang yang ahli di bidang politik atau ahli ketatanegaan atau orang yang berkecimpung di bidang politik. Kata, "politis" berarti bersifat politik atau bersangkutan dengan politik, dan

"politisasi" berarti membuat keadaan (perbuatan, gagasan dan sebagainya) bersifat politis (Yusuf, 2018). Sedangkan secara terminologi politik adalah cara dan upaya menangani masalah-masalah rakyat dengan seperangkat undang-undang untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah hal-hal yang merugikan bagi kepentingan manusia (Imtihana, 2009).

Secara hakikat, politik menunjukkan perilaku atau tingkah laku manusia, baik berupa kegiatan, aktivitas, ataupun sikap, yang tentunya bertujuan akan mempengaruhi atau mempertahankan tatanan kelompok masyarakat dengan menggunakan kekuasaan. Ini berarti kekuasaan bukanlah hakikat politik, meskipun harus diakui tidak dapat dipisahkan dari politik, justru politik memerlukannya agar suatu kebijaksanaan dapat berjalan dalam kehidupan masyarakat (Nambo & Puluhuluwa, 2005). Politik dalam bahasa Arab disebut *siyasah* yang berarti mengatur, mengurus dan memerintah atau pemerintahan, politik dan pembuatan kebijaksanaan. Pengertian secara kebahasaan ini mengisyaratkan bahwa tujuan *siyasah* adalah mengatur dan membuat kebijaksanaan atas sesuatu yang bersifat politis untuk mencapai sesuatu. Fiqh yang membahas masalah itu disebut *fiqh siyasah* (Imtihana, 2009).

Menurut Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada (2007) *fiqh siyasah* merupakan ilmu tata negara Islam yang secara spesifik membahas tentang seluk beluk pengaturan kepentingan umat manusia pada umumnya dan negara pada khususnya, berupa penetapan hukum, peraturan, dan kebijakan oleh pemegang kekuasaan yang bernafaskan atau sejalan dengan ajaran Islam, guna mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dan menghindarkannya dari

berbagai kemudharatan yang mungkin timbul dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara yang dijalaninya. Yusuf Al-Qardhawy, (1999) mendefenisikan politik sebagai menjadikan syari'at sebagai pangkal tolak, kembali dan bersandar kepadanya, mengaplikasikannya di muka bumi, menancapkan ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya di tengah manusia, sekaligus sebagai tujuan dan sasarannya, sistem dan jalannya.

Politik Islam juga dapat diartikan sebagai aktivitas politik sebagian umat Islam yang menjadikan Islam sebagai acuan nilai dan basis solidaritas berkelompok. Karena Islam adalah meliputi akidah dan syariat, *ad Diin wad Daulah*. Hal ini tentu sangat berbeda dengan agama-agama lain, seperti Kristen, Yahudi, Budha, Hindu. Sebab agama-agama tersebut hanya memuat tuntunan-tuntunan moral saja, tidak mengajarkan sistem politik, sistem ekonomi, sistem hukum, sistem pemerintahan dan sistem sosial. Sehingga wajar jika kemudian pelibatan agama tersebut dalam kehidupan politik dan pemerintahan akan menyebabkan "pemerkosaan" dan "penodaan" terhadap agama. Karena pada dasarnya yang membuat aturan tersebut bukanlah Tuhan, tetapi akal dan nafsu manusia. Sementara Islam yang bersifat *syamil* dan *kamil*, yaitu bersifat menyeluruh, tidak memiliki cacat sedikit pun, mengatur seluruh sisi kehidupan manusia dari kehidupan individu, keluarga, masyarakat, dan negara. Dari urusan yang paling kecil seperti makan, tidur dan lain-lain sampai yang paling besar, seperti politik, hukum, ekonomi dan lain-lain.

B. Macam-macam Politik Islam

Politik Islam secara umum terbagi menjadi tiga macam sebagai berikut; *Pertama, Siyasah Dusturiyah* merupakan

segala bentuk tata ukuran atau teori-teori tentang politik tata negara dalam Islam atau yang membahas masalah perundang-undangan negara agar sejalan dengan nilai-nilai syari'at (Lidinillah, 2006). Artinya, undang-undang itu mengacu terhadap konstitusinya yang tercermin dalam prinsip-prinsip Islam dalam hukum-hukum syari'at yang disebutkan di dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi, baik mengenai akidah, ibadah, akhlak, muamalah maupun berbagai macam hubungan yang lain.

Prinsip-prinsip yang diletakkan dalam perumusan undang-undang dasar adalah jaminan atas hak asasi manusia setiap anggota masyarakat dan persamaan kedudukan semua orang di mata hukum, tanpa membeda-bedakan stratifikasi sosial, kekayaan, pendidikan dan agama. Sehingga tujuan dibuatnya peraturan perundang-undangan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dan untuk memenuhi kebutuhan manusia.

Sebagai suatu petunjuk bagi manusia, al-Qur'an menyediakan suatu dasar yang kukuh dan tidak berubah bagi semua prinsip-prinsip etik dan moral yang perlu bagi kehidupan ini. Menurut Muhammad Asad, al-Qur'an memberikan suatu jawaban komprehensif untuk persoalan tingkah laku yang baik bagi manusia sebagai anggota masyarakat dalam rangka menciptakan suatu kehidupan berimbang di dunia ini dengan tujuan terakhir kebahagiaan di akhirat. Ini berarti penerapan nilai-nilai universal al-Qur'an dan hadist adalah faktor penentu keselamatan umat manusia di bumi sampai di akhirat, seperti peraturan yang pernah diperaktekkan Rasulullah SAW dalam negara Islam pertama yang disebut dengan "Konstitusi Madinah" atau "Piagam Madinah".

Setelah Nabi wafat, tidak ada konstitusi tertulis yang mengatur negara Islam, umat Islam dari zaman ke zaman, dalam menjalankan roda pemerintahan berpedoman kepada prinsip-prinsip al-Qur'an dan teladan Nabi dalam sunnahnya. Pada masa khalifah empat, teladan Nabi masih dapat diterapkan dalam mengatur masyarakat Islam yang sudah berkembang. Namun pasca *Khulafa' ar-Rasyidin* tepatnya pada abad ke-19, setelah dunia Islam mengalami penjajahan barat, timbul pemikiran di kalangan ahli tata negara di berbagai dunia Islam untuk mengadakan konstitusi. Pemikiran ini timbul sebagai reaksi atas kemunduran umat Islam dan respon terhadap gagasan politik barat yang masuk di dunia Islam bersamaan dengan kolonialisme terhadap dunia Islam. Sebab salah satu aspek dari isi konstitusi atau Undang-Undang Dasar adalah bidang-bidang kekuasaan negara. Kekuasaan itu dikenal dengan istilah Majlis Syura atau Dewan Perwakilan Rakyat (*ahl al-halli wa al-aqdi)* (Khaliq, 2005). Sedangkan kekuasaan dalam negara Islam itu secara umum dibagi ke dalam lima bidang, artinya ada lima kekuasaan dalam Negara Islam, yaitu: (1). *Sulthah Tanfizhiyyah* (kekuasaan penyelenggara undang-undang). (2). *Sulthah Tashri'iyah* (kekuasaan pembuat undang-undang). (3). *Sulthah Qadhoiyah* (kekuasaan kehakiman). (4). *Sulthah Maliyah* (kekuasaan keuangan). (5). *Sulthah Muraqabah wa Taqwim* (kekuasaan pengawasan masyarakat).

Kedua, Siyasah Dauliyah merupakan segala bentuk tata ukuran atau teori-teori tentang sistem hukum internasional dan hubungan antar bangsa. Dalam arti lain politik yang mengatur hubungan suatu negara Islam dengan negara Islam yang lain atau dengan negara lainnya (Lidinillah, 2006). Pada awalnya Islam hanya memperkenalkan satu

sistem kekuasaan politik negara yaitu kekuasaan di bawah risalah Nabi Muhammad SAW dan berkembang menjadi satu sistem khilafah atau kekhilafahan. Dalam sistem ini dunia internasional, dipisahkan dalam tiga kelompok kenegaraan, yaitu, 1), negara Islam atau *darussalam,* yaitu negara yang ditegakkan atas dasar berlakunya syariat Islam dalam kehidupan. 2), *darus-harbi,* yaitu negara non Islam yang kehadirannya mengancam kekuasaan negara-negara Islam serta menganggap musuh terhadap warga negaranya yang menganut agama Islam. 3), *darus-sulh,* yaitu negara non-Islam yang menjalin persahabatan dengan negara-negara Islam, yang eksistensinya melindungi warga negara yang menganut agama Islam (Lidinillah, 2006).

Antara *darus-salam* dengan *darus-sulh* terdapat persepsi yang sama tentang batas kedualatannya, untuk saling menghormati dan bahkan menjalin kerja sama dengan dunia Internasional. Keduanya saling terikat oleh konvensi untuk tidak saling menyerang dan hidup bertetangga secara damai, sementara hubungan antara *darus-salam* dengan *darus-harb* selalu diwarnai oleh sejarah hitam. Masing-masing selalu memperhitungkan terjadi konflik, namun demikian Islam telah meletakkan dasar untuk tidak berada dalam posisi pemrakarsa meletusnya perang. Perang dalam hal ini merupakan letak mempertahankan diri atau sebagai tindakan balasan. Perang dalam rangka menghadapi serangan musuh di dalam Islam memperoleh pengakuan yang sah secara hukum, dan termasuk dalam ketegori *jihad.*

Meskipun *jihad* dalam bentuk perang dibenarkan di dalam Islam, namun pembenaran tersebut sebatas di dalam mempertahankan diri atau tindakan balasan. Juga terbatas di dalam rangka menaklukkan lawan bukan untuk

membinasakan dalam arti pembantaian atau pemusnahan. Oleh karena itu, mereka yang menyerah, tertawan, para wanita, orangtua dan anak-anak, orang-orang cacat, tempat-tempat ibadah, dan sarana serta prasarana ekonomi rakyat secara umum harus dilindungi (Lidinillah, 2006). Kekuasaan politik berikutnya mengalami perubahan tidak hanya mengakui satu sistem khilafah tetapi telah mengakui keragaman tentang khilafah. Selain itu juga memberi pengakuan atas otonomi negara-negara bagian kerajaan maupun kesultanan di Spanyol hingga Asia Tenggara (Lidinillah, 2006).

Pada konteks sekarang teori politik Islam kontemporer hanya memperkenalkan konsepsi hukum internasional dalam dua bagian besar; *pertama, al-Ahkam ad-Dauliyah al-Ammah*; yaitu suatu hukum internasional yang menangani masalah-masalah makro. *Kedua, al-Ahkam ad-Dauliyah al-Khosoh,* yaitu suatu hukum internasional yang menangani masalah-masalah mikro (Lidinillah, 2006).

Menurut Ali Anwar sebagaimana dikutip Mustafa Anshori Liddinillah (2006), terdapat sembilan prinsip-prinsip politik luar negeri dalam *siyasah dauliyah*. a). Saling menghormati fakta-fakta dan traktat-traktat (perjanjian) (QS. al-Anfaal [8]: 58, at-Taubah [9]: 47, an-Nahl [16]: 91, dan al-Isra' [17]: 34). b). Kehormatan dan integrasi nasional (QS. an-Nahl [16]: 92). c). Keadilan universal Internasional (QS. al-Maidah [5]: 8). d). Menjaga perdamaian abadi. e). Menjaga ketenteraman negara-negara lain (QS. an-Nisa [4]: 89-90). f). Memberikan perlindungan dan dukungan kepada orang-orang Islam yang hidup di negara lain (QS. al-Anfaal [8]: 72). g). Bersahabat dengan kekuasaan-kekuasaan netral (QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9). h). Kehormatan dalam hubungan

Internasional (QS. ar-Rahman [55]: 60). i). Persamaan keadilan untuk para penyerang (QS. an-Nahl [16]: 126).

Ketiga, Siyasah Maaliyah; Politik yang mengatur sistem ekonomi dalam Islam (Lidinillah, 2006). Dr. Abdurrahman al-Maliki menyatakan bahwa politik ekonomi Islam adalah sejumlah hukum (kebijakan) yang ditujukan untuk menjamin terpenuhinya kebutuhan primer setiap individu dan terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan pelengkap (kebutuhan sekunder dan tersier) sesuai dengan kadar kemampuannya. Untuk itu, semua kebijakan ekonomi Islam harus diarahkan untuk menjamin terpenuhinya kebutuhan asasi dan (jika memungkinkan) terpenuhinya kebutuhan pelengkap pada setiap orang (perindividu) yang hidup di dalam Negara Islam, sesuai dengan syariah Islam.

Dengan demikian, politik ekonomi Islam didasarkan pada empat pandangan dasar: 1). Setiap orang adalah individu yang membutuhkan pemenuhan atas kebutuhan-kebutuhannya. 2). Adanya jaminan bagi setiap individu yang hidup di dalam Daulah Islamiyah untuk memenuhi kebutuhan primernya. 3). Islam mendorong setiap orang untuk berusaha dan bekerja mencari rezeki agar mereka bisa mewujudkan kemakmuran dan kesejahteraan hidup; alias bisa memasuki mekanisme pasar. 4). Negara menerapkan syariah Islam untuk mengatur seluruh interaksi di tengah-tengah masyarakat serta menjamin terwujudnya nilai-nilai keutamaan dan keluhuran dalam setiap interaksi, termasuk di dalamnya interaksi ekonomi.

Atas dasar itu, politik ekonomi Islam tidak sekedar diarahkan untuk meningkatnya pendapatan nasional atau disandarkan pada pertumbuhan ekonomi nasional, keadilan sosial, dan lain sebagainya. Politik ekonomi Islam terutama

ditujukan untuk menjamin terpenuhinya kebutuhan primer secara menyeluruh bagi setiap orang yang hidup di Negara Islam. Atas dasar itu, persoalan ekonomi bukanlah bagaimana meningkatkan kuantitas produksi barang dan jasa, tetapi sampainya barang dan jasa itu kepada setiap orang (distribusi). Hanya saja, pertumbuhan ekonomi juga menjadi obyek yang diperhatikan dan hendak diselesaikan di dalam sistem ekonomi Islam. Dari sini bisa disimpulkan, bahwa obyek persoalan ekonomi dalam sistem ekonomi Islam ada macam: (1) politik ekonomi; (2) pertumbuhan kekayaan.

Menurut An-Nabhani, (2009) politik ekonomi Islam adalah jaminan atas pemenuhan seluruh kebutuhan pokok (*al-hajat al-asasiyah/basic needs*) bagi setiap individu dan juga pemenuhan berbagai kebutuhan sekunder dan luks (*al-hajat al-kamaliyah*) sesuai kadar kemampuan individu bersangkutan yang hidup dalam masyarakat tertentu dengan kekhasan di dalamnya. Dengan demikian titik berat sasaran pemecahan permasalahan dalam ekonomi Islam terletak pada permasalahan individu manusia bukan pada tingkat kolektif (negara dan masyarakat). Sedangkan menurut Al-Maliki, (2001) ada empat perkara yang menjadi asas politik ekonomi Islam. *Pertama*, setiap orang adalah individu yang memerlukan pemenuhan kebutuhan. *Kedua,* pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pokok dilakukan secara menyeluruh (lengkap). *Ketiga,* mubah (boleh) hukumnya bagi individu mencari rezki (bekerja) dengan tujuan untuk memperoleh kekayaan dan meningkatkan kemakmuran hidupnya. *Keempat,* nilai-nilai luhur (syariat Islam) harus mendominasi (menjadi aturan yang diterapkan) seluruh interaksi yang melibatkan individu-individu di dalam masyarakat.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa politik ekonomi Islam adalah menjamin pemenuhan kebutuhan pokok setiap warga negara (muslim dan non muslim/kafir dzimmi) dan mendorong mereka agar dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan sekunder dan tersiernya sesuai dengan kemampuan yang mereka miliki.

C. Prinsip-prinsip Politik Islam

Prinsip-prinsip dasar *siyasah* dalam Islam meliputi: *Pertama,* sistem musyawarah (*as-Syurah*) yang terdapat dalam al-Qur'an surah Ali Imran [3] ayat 159.

فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ

Artinya: *"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu Telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya."*

Prinsip musyawarah juga terdapat dalam al-Qur'an surah as-Syurah [42] ayat 38.

وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ

Artinya: *"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang kami berikan kepada mereka."*

Menurut Khalil Abdul Karim, (2003) *syura* adalah sistem Arab original dan merupakan satu tradisi suku-suku Arab tribal yang sudah membumi dan turun-temurun hingga sekarang. Ia muncul dan tumbuh, bukan untuk menguasai kepala atau kepala suku, melainkan lebih merupakan mekanisme penjaringan ide-ide terbaik dan terbagus yang berlangsung di lembaga Majelis Permusyawaratan Suku. Sedangkan kata *syura'* dalam bahasa Arab berarti menjaring ide-ide terbaik dengan mengumpulkan sejumlah orang yang diasumsikan memiliki akal, argumentasi, pengalaman, kecanggihan pendapat, dan prasyarat-prasyarat lain yang menunjang mereka untuk memberikan pendapat yang tepat dan keputusan yang tegas.

Musyawarah dapat juga diartikan sebagai suatu forum tukar menukar pikiran, gagasan, ataupun ide, termasuk saran-saran yang diajukan dalam memecahkan suatu masalah sebelum tiba pada suatu pengambilan keputusan. Dilihat dari sudut kenegaraan, maka musyawarah adalah suatu prinsip konstitusional, dalam politik Islam yang wajib dilaksanakan dalam suatu pemerintahan dengan tujuan untuk mencegah lahirnya keputusan yang merugikan kepentingan umum atau rakyat. Sebagai suatu prinsip konstitusional, maka dalam politik Islam musyawarah berfungsi sebagai rem atau pencegah kekuasaan absolut dari seorang penguasa atau kepala negara (Azhary, 2007).

Meskipun demikian, musyawarah berbeda dengan demokrasi liberal yang berpegang pada rumus "setengah plus satu" atau suara mayoritas yang lebih dari separo berakhir dengan kekalahan suara bagi suatu pihak dan kemenangan bagi pihak yang lain. Dalam musyawarah yang dipentingkan adalah jiwa persaudaraan yang dilandasi keimanan kepada Allah, sehingga yang menjadi tujuan musyawarah bukan mencapai kemenangan untuk pihak atau golongan tertentu, tetapi untuk kepentingan atau kemaslahatan umum dan rakyat. Karena itu, yang perlu diperhatikan dalam musyawarah bukan soal siapa yang menang dan siapa yang kalah, tetapi sejauh mana keputusan yang akan diambil itu dapat memenuhi kepentingan atau kemaslahatan umum dan rakyat. Inilah yang dijadikan suatu kriterium dalam pengambilan keputusan melalui musyawarah menurut politik Islam. Selain itu, dalam setiap musyawarah yang perlu diperhatikan adalah bukan siapa yang berbicara.

Jadi dalam musyawarah buah pikiran seseorang adalah lebih penting dari orangnya sendiri. Mungkin saja buah pikiran itu lahir dari seorang yang bukan hartawan atau bangsawan, namun gagasannya itu sangat berguna bagi kepentingan umum ketimbang misalnya, buah pikiran dari seorang yang memiliki kedudukan lebih tinggi dalam masyarakat, namun tidak berguna bagi kepentingan umum, maka buah pikiran yang pertama itulah yang patut diperhatikan dalam musyawarah (Azhary, 2007).

Lebih lanjut prinsip musyawarah bertujuan melibatkan atau mengajak semua pihak untuk berperan serta dalam kehidupan bernegara. Pada masa Rasulullah SAW sebagai kepala negara, beliau selalu mengumpulkan para sahabat di Masjid Madinah untuk bermusyawarah setiap kali beliau

menghadapi masalah kenegaraan. Misalnya, ketika Nabi mendapat berita bahwa kaum Quraisy telah meninggalkan kota Mekkah untuk berperang melawan kaum muslimin, beliau belum menentukan sikap kecuali setelah mendapat persetujuan dari kaum Muslimin dan Ashar. Untuk itu beliau bermusyawarah dengan mereka untuk membicarakan kondisi mereka, seperti belanja perang dan jumlah pasukan mereka. Beliau juga secara khusus meminta sikap dan pendapat kaum Ashar sebagai golongan kaum muslimin dalam menghadapi perang tersebut. Beliau mendapat dukungan penuh dari mereka dan bersedia mengorbankan segala-galanya demi perjuangan Nabi (Pulungan, 1994). Tradisi ini dilanjutkan oleh keempat khalifah yang menggantikan Rasulullah SAW, yaitu Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali bin Abi Thalib (Azhary, 2007).

Kedua, al-Adl (Keadilan). Prinsip keadilan merupakan prinsip kedua dalam politik Islam. Keadilan dalam Islam tidak ada persamaannya dengan keadilan dalam sistem mana pun. Seperti halnya musyawarah, perkataaan keadilan juga bersumber dari al-Qur’an. Keadilan menurut al-Qur’an sendiri meliputi lima hal (Lidinillah, 2006). (1) Keadilan Allah SWT bersifat mutlak sebagaimana firman Allah SWT dalam surah Ali Imran [3] ayat 18.

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ

Artinya: *“Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan dia (yang berhak disembah), yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan melainkan*

dia (yang berhak disembah), yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

(2) Keadilan firman-Nya atas ayat-ayat-Nya tertuang dalam al-Qur'an. Sebagaimana terlihat dalam surah al-Maidah [5] ayat 25.

قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَـٰسِقِينَ

Artinya: *"Berkata Musa: "Ya Tuhanku, Aku tidak menguasai kecuali diriku sendiri dan saudaraku. sebab itu pisahkanlah antara kami dengan orang-orang yang fasik itu."*

(3) Keadilan syariat-Nya yang dijelaskan oleh Rasulullah SAW. Sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-An'am [6] ayat 161.

قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ

Artinya: *"Katakanlah: Sesungguhnya Aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang musyrik."*

(4) Keadilan pada alam ciptaan-Nya. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an surah at-Tin [95] ayat 4.

لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

Artinya: *"Sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya."*

Juga diterangkan dalam al-Qur'an surah ar-Ra'd [13] ayat 2.

ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

Artinya: *"Allah-lah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian dia bersemayam di atas 'Arasy, dan menundukkan matahari dan bulan. Masing-masing beredar hingga waktu yang ditentukan. Allah mengatur urusan (makhluk-Nya), menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), supaya kamu meyakini pertemuan (mu) dengan Tuhanmu."*

(5) Keadilan yang ditetapkan untuk manusia dalam kehidupan bermasyarakat. Di dalam al-Qur'an diserukan agar supaya orang-orang yang beriman dapat menegakkan keadilan semata-mata karena Allah dan tidak terpengaruh oleh kepentingan pribadi. Bahkan Nabi Muhamammad SAW sendiri dengan tegas diperintahkan agar berlaku adil terhadap orang-orang yang Non Islam sekalipun. Seperti dalam firman Allah SWT dalam surah Asy-Syura [42] ayat 15.

فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ

Artinya: *"Maka karena itu serulah (mereka kepada agama ini) dan tetaplah sebagai mana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan katakanlah: "Aku beriman kepada semua Kitab yang diturunkan Allah dan Aku diperintahkan supaya berlaku adil di antara kamu. Allah-lah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami amal-amal kami dan bagi kamu amal-amal kamu. Tidak ada pertengkaran antara kami dan kamu, Allah mengumpulkan antara kita dan kepada-Nyalah kembali (kita).""*

Para aparat pemerintah diperintahkan agar melaksanakan peraturan dengan adil. Sebagaimana diperintahkan-Nya dalam surah an-Nisa' [4] ayat 58.

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا

Artinya: *"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat."*

Para hakim diperintahkan agar menegakkan hukum dengan adil. Sebagaimana dalam firman Allah SWT dalam surah al-Maidah [5] ayat 42.

سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ

Artinya: *"Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan yang haram. jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), Maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka maka mereka tidak akan memberi mudharat kepadamu sedikit pun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan adil. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil."*

Para penengah atau juru damai diperintahkan agar melakukan *islah* atau perdamaian di antara pihak-pihak yang bersengketa dengan adil. Sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'an surah al-Hujurat [49] ayat 9.

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ

Artinya: *"Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.*

Perintah melaksanakan keadilan mutlak tanpa pandang bulu, bahkan dengan musuh sendiri. Seperti firman Allah SWT dalam surah al-An'am [6] ayat 152.

وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: *"Maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.*

Prinsip keadilan dalam politik Islam mengandung suatu konsep yang bernilai tinggi. Ia tidak identik dengan keadilan yang diciptakan manusia. Keadilan buatan manusia dengan doktrin humanisme telah mengasingkan nilai-nilai transendental dan terlalu mengagungkan manusia sebagai individu, sehingga manusia menjadi titik sentral.

Sebaliknya, konsep keadilan dalam politik Islam menempatkan manusia pada kedudukannya yang wajar baik sebagai individu maupun sebagai suatu masyarakat. Manusia bukan merupakan titik sentral, melainkan ia adalah hamba Allah yang nilainya ditentukan oleh hubungannya dengan Allah dan dengan sesama manusia. Dalam doktrin Islam hanya Allah SWT yang menempati posisi sentral. Karena itu, keadilan dalam humanisme Islam selalu bersifat teosentrik, artinya bertumpu dan berpusat pada Allah Tuhan Yang Maha Besar dan Maha Kuasa. Dengan demikian, keadilan dalam Islam memiliki kelebihan yang tidak dijumpai dalam konsep-konsep keadilan versi manusia (Azhary, 2007).

Ketiga, al-Hurriyah (Kemerdekaan/kebebasan yang bertanggung jawab). Kebebasan yang bertanggung jawab pada prinsipnya adalah kebebasan hati nurani. Kebebasan dan kebahagiaan hati nurani tidak dapat dicapai dengan membebaskan hati dari kenikmatan hidup di dunia,

mengabaikan kehidupan dunia, dan hanya selalu menghadap ke arah Tuhan di langit. Seseorang tidak lebih utama dari pada lainnya, kecuali dengan amal dan taqwanya. Islam menekankan hal ini dengan sungguh-sungguh, karena para Nabi murupakan orang-orang yang mungkin menjadi sasaran penyembahan dan perhormatan yang melebihi batas, maka Islam membebaskan hati nurani ini dengan pembebasan yang sempurna (Lidinillah, 2006).

Sebagaimana firman Allah SWT dalam surah Ali Imran [3] ayat 144.

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ

Artinya: *"Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh Telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad) barang siapa yang berbalik ke belakang, maka ia tidak dapat mendatangkan mudharat kepada Allah sedikit pun, dan Allah akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur."*

Keempat, *al-Musaawah* (Persamaan). Prinsip persamaan dalam politik Islam mengandung aspek yang luas. Ia mencakup persamaan dalam segala bidang kehidupan. Persamaan itu meliputi bidang hukum, politik, ekonomi, sosial, dan lain-lain. Persamaan dalam bidang hukum misalnya memberikan jaminan akan perlakuan dan perlindungan hukum yang sama terhadap semua orang tanpa memandang kedudukannya, apakah ia dari kalangan rakyat

biasa atau dari kelompok elite. Prinsip ini telah ditegakkan oleh Nabi Muhammad SAW sebagai kepala negara Madinah, ketika ada sementara pihak yang menginginkan dispensasi karena tersangka dari kelompok elite. Nabi berkata: "Demi Allah, seandainya Fatimah putriku mencuri tetap akan kupotong tangannya" (Azhary, 2007).

Prinsip persamaan dalam Islam juga sebenarnya berdasarkan kemanusiaan yang menghapus pandangan rasialisme. Pandangan ini berlaku antara laki-laki dan perempuan. Islam telah mengatur bagaimana terwujudnya hubungan harmonis antara suami dan istri. Begitu juga laki-laki dan perempuan menduduki tempat yang sama dilihat dari segi jenisnya. Perbedaan keduanya hanya terletak di dalam kesiapan masing-masing (Lidinillah, 2006). Sebagaimana Firman Allah SWT dalam surah an-Nisa [4] ayat 124.

وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ
يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

Artinya: *"Barang siapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun."*

Juga di dalam al-Qur'an surah an-Nahl [16] ayat 97, Allah SWT berfirman:

مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ
وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ

Artinya: *"Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan."*

Bahkan pada masa Nabi Muhammad SAW banyak perempuan berkiprah dan beraktivitas tanpa batas di sektor publik, seperti Khadijah bint Khuwailid (istri Nabi) dan Qailah Umm Bani Ahmar. Keduanya dikenal sebagai perempuan pengusaha yang sukses. Umm Salim bint Malhan bekerja sebagai penata rias. Zainab bint Jahsyi (istri Nabi) bekerja sebagai penyamak kulit dan hasilnya disedekahkan kepada fakir miskin. Asy-Syifa` adalah perempuan pertama diserahi tugas oleh Khalifah Umar ibn al-Khattab sebagai manajer yang mengelola pasar Madinah. Bahkan, ada seorang perempuan bernama Raitah (istri sahabat Nabi) bekerja demi menghidupi suami dan anaknya. Perempuan-perempuan lainnya seperti Umm Salamah (istri Nabi), Safiyyah, Laila al-Gaffariyah, dan Umm Sinam tercatat sebagai aktivis dan relawan kemanusiaan di medan perang menolong prajurit yang cedera dalam peperangan.

Ini berarti bahwa setiap warga negara memiliki kewajiban-kewajiban dan hak-hak yang sama. Penyelenggara negara dilarang memperlakukan mereka secara diskriminatif. Zaki Yamani menyatakan sebagaimana dikutip Muhammad Tahir Azhary, (2007) bahwa persamaan kedudukan di hadapan hukum dan peradilan serta persamaan hak untuk memangku jabatan-jabatan umum merupakan gejala-gejala yang terpenting dalam persamaan warga negara.

D. Karakteristik Politik Islam

Corak sebuah masyarakat termasuk masyarakat Islam pada dasarnya ditentukan oleh interaksi warga dengan ideologi yang menjadi keyakinannya, serta pengalaman dalam menghadapi tantangan eksternalnya. Interaksi ideologi dan pengalaman dirinya yang mengkristal dalam sebuah masyarakat dapat melahirkan karakteristik yang khas, yang menjadi ciri sosial dan *siyasah* masyarakat tersebut. Sedangkan setiap ideologi melahirkan konsep-konsep dan tata sosial dan kultural beserta sub sistem-sub sistem, termasuk sub sistem *siyasah* yang membentuk perilaku *siyasah* dan sekaligus menjadi karakteristiknya yang unik (Ridha, 2004).

Menurut Yusuf Qaradhawy sebagaimana dikutip Abu Ridha (2004) masyarakat Islam merupakan sebuah masyarakat yang unik baik dalam komposisi unsur pembentukannya ataupun dalam karakteristik spesifiknya. Ia adalah masyarakat Rabbani, manusiawi dan seimbang. Keanggotaannya mencakup ragam etnisitas dan komunal. Ia adalah masyarakat lintas lokal, lintas kultural, dan lintas etnis yang diikat oleh nilai-nilai dan akidah Islam, sehingga melahirkan tata sosial dan *siyasah* yang khas.

Siyasah Islam merupakan cerminan utuh dari karakter Islam seperti sifat *syumuliyah* (universal), *rabbaniyah* (bersifat ketuhanan), *tsabak* (tetap), *tawazun* (seimbang), dan *waqi'iyah* (realistik). Adapun karakteristik *siyasah* Islam adalah sebagai berikut:

Pertama, Bersifat Rabbaniyah, dalam arti sumber, teori, dan aplikasinya. Maksudnya seluruh aktivitas *siyasah* mengacu kepada hukum dan nilai-nilai yang berasal dari Allah SWT atau keteladanan Nabi Muhammad SAW. Maka

semua konsepsi, metodologi, dan aplikasi *siyasah* Islam mengacu pada sumber-sumber *rabbaniyah.* Aktivitas *siyasah* apapun yang dilakukan kaum muslimin tidak pernah lepas dari tanggung jawab manusia sebagai khalifah-Nya di bumi yang bertugas memakmurkannya dengan kehendak dan ketentuan-Nya (Ridha, 2004).

Kedua, Syari'ah. Maksudnya menjunjung tinggi syari'ah yang berisi hukum-hukum Allah SWT dalam seluruh aspeknya. Menurut Imam al-Mawardi, syariah mempunyai posisi menentukan sebagai sumber legitimasi terhadap kekuasaan. Ia memadukan antara realita kekuasaan dan idealita *siyasah* seperti disyariatkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai ukuran justifikasi kepantasan atau kepatutan *siyasah* yang menyebabkan ia berhak menjalankan kekuasaan (Ridha, 2004). Dengan demikian, dalam *siyasah* Islam, sebuah penguasa atau pemerintahan yang tidak menerapkan syariah dipandang sebagai pemerintahan atau penguasa yang tidak syar'i (*tidak legitimed)*. Setiap muslim wajib menolak pemerintah yang tidak syar'i dan tidak menerapkan hukum-hukum Allah SWT. Muslim yang dengan kejujurannya melakukan penolakan terhadap pemerintahan yang bathil digolongkan sebagai pejuang yang nilainya tidak jauh berbeda dengan nilai jihad. Bahkan, pejuang yang meluruskan pemerintahan kaum muslimin yang bengkok dikategorikan sebagai *jihad siyasi* (Ridha, 2004).

Ketiga, seimbang baik dalam pandangan hidup ataupun perilaku. Maksudnya bahwa seluruh sistem *siyasah* Islam berdiri di atas landangan keseimbangan yang telah menjadi ciri alamiah segala makhluk Allah SWT. Oleh karena itu, sikap, kebijakan, atau tindakan, lebih-lebih tindakan *siyasah*

yang menjauh dari asas keseimbangan akan menimbulkan dampak dan implikasi luas, yaitu terjadinya berbagai kerusakan di segala bidang kehidupan. Selanjutnya kerusakan-kerusakan itu akan semakin meluas dan melahirkan berbagai malapetaka yang kehancurannya bukan hanya melanda kehidupan manusia sebagai pelaku kerusakan tapi juga pada alam lingkungannya (Ridha, 2004).

Keeempat, adil yaitu meletakkan sesuatu di tempatnya tanpa melampaui batas. Maksudnya, bahwa *siyasah* Islam meletakkan adil sebagai pra syarat bagi legitimasi sebuah pemerintahan. Oleh karenanya, Islam memandang suatu kebijakan atau tindakan yang jelas-jelas mengabaikan keadilan dan menyepelekan kebenaran adalah salah satu bentuk kezaliman. Kezaliman dan ketidakadilan identik dengan kerusakan dan kegelapan. Keduanya menjadi sumber kehancuran bagi kemanusiaan (Ridha, 2004).

Kelima, moderat (*wasathiyah)*. Maksudnya, bahwa *siyasah* Islam harus berdiri dengan kebenaran tengah dua kebatilan, keadilan di tengah dua kedzaliman, di tengah-tengah di antara dua ekstemitas yang menolak eksageritas. Misalnya, masalah-masalah yang menyangkut sistem moral yang memadu perilaku *siyasah* seorang muslim. Ia berada di tengah antara sistem moral yang sangat idealistik yang nyaris tidak dapat diterapkan oleh manusia dengan sistem moral yang sangat pragmatik yang cenderung tidak mengindahkan norma-normal ideal (Ridha, 2004).

Keenam, alamiah dan manusia. Maksudnya *siyasah* Islam tidak mengeksploitasi alam secara membabi buta. Bahkan aktivitas *siyasah* yang dapat merusak tata alamiah yang disebabkan pembangkangan terhadap hukum-hukum Allah SWT dipandang sebagai telah melakukan kerusakan di

muka bumi. Demikian pula Islam memandang penghargaan dan penghormatan kepada harkat masing-masing sebagai kebajikan yang sangat manusiawi. Untuk itu, Islam menekankan para pemegang kekuasaan supaya terus menjunjung tinggi HAM yang paling fundamental seperti hak hidup dan kehormatannya selain memperhatikan masalah kebutuhan primer manusia yang dengannya ia dapat menjaga harkat dan martabatnya (Ridha, 2004; 96).

Ketujuh, Egaliter, maksudnya *siyasah* Islam menempatkan manusia pada posisi yang sama dan juga menjanjikan semua manusia memperoleh persamaan dan keadilan yang merata tanpa membeda-bedakan warna kulit, jenis kelamin, kebangsaan, ataupun keyakinannya (Ridha, 2004).

Kedelapan, memerdekakan. Watak *siayasah* Islam yang alamiah, manusiawi, egaliter berkonsekuensi pada menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan universal. Kemanusiaan adalah salah satu nilai kemanusiaan yang paling fundamental. Secara luas kaum muslimin menyakini tiga nikmat dari Allah SWT yang dipandang paling fundamental, yaitu nikmat iman, nikmat hidup, dan kemerdekaan. Dalam Islam ketiga nikmat itu dikategorikan sebagai bagian dari HAM yang asasi dan karenanya harus dihormati secara proporsional. Maka Islam menekankan enam prinsip yang harus menjadi landasan aktivitas *siyasah* yang bertujuan menciptakan suatu situasi dan iklim kemerdekaan, yaitu (a) kebebasan dalam Islam tidak boleh lepas dari prinsip keadilan, (b) kebebasan yang ditekankan Islam adalah kebebasan yang disertai sifat akhlak terpuji, seperti kasih sayang, lemah lembut dan sebagainya, (c) kebebasan yang diberikan Islam kepada inividu dan masyarakat adalah kebebasan yang disesuaikan dengan

syariah dan selaras dengan tabiat manusia, (d) kebebasan yang dikuatkan Islam adalah kebebasan yang menyelaraskan antara hak-hak individu dan hak-hak masyarakat, (e) kebebasan individu menurut Islam akan berhenti di mana, bermula kebebasan orang lain, (f) kebebasan hakiki tidak akan terwujud jika tidak dalam rangka agama, akhlak, tanggung jawab, akal dan keindahan (Ridha, 2004).

Kesembilan, Bermoral. Maksudnya kebebasan yang ingin diwujudkan oleh *siyasah* Islam bertujuan untuk memastikan manusia sebagai makhluk bermoral yang dengan kemerdekaan dan kebebasannya ia menjadi orang yang bertanggung jawab terhadap semua pilihan yang diambilnya.

Kesepuluh, Orientasi pelayanan. Maksudnya secara fundamental aktivitas *siyasah* Islam bertanggung jawab dalam memperhatikan dan melayani semua yang barada dalam kekuasaannya, terutama mereka yang lemah secara ekonomi dan sosial. Selanjutnya pemerintah berkewajiban memberikan jaminan yang layak kepada semua penduduk agar memperoleh semua hak-haknya dan terbebas dari kesewang-wenangan orang kuat yang memangsa mereka.

Kesebelas, orientasi ukhrawi. Maksudnya dengan *siyasah* Islam diharapkan akan terciptanya kehidupan yang sejahtera di dunia dan akhirat. Karena aktivitas *siyasah* yang hanya diarahkan untuk memperoleh kesenangan atau kesejahteraan duniawi justru berjuang pada kesengsaraan dan penderitaan, bahkan dalam banyak kasus, kehancuran (Ridha, 2004).

E. Ruang Lingkup Politik Islam

Beberapa ahli kenegaraan Islam membagi ruang lingkup politik Islam (*fikih siyasah*) atas beberapa bagian, misalnya

Imam Al-Mawardi dalam bukunya *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah* (peraturan-peraturan pemerintahan) mengatakan bahwa ruang lingkup *fikih siyasah* mencakup lima bagian, yakni politik perundang-undangan *(siyasah dusturiyyah),* politik moneter (*siyasah maliyyah),* politik peradilan (*siyasah qada'iyyah),* politik peperangan (*siyasah harbiyyah),* dan politik administrasi (*siyasah idariyyah)*. Sementara Ibnu Taimiyyah dalam bukunya *As-Siyasah Asy-Syar'iyyah fi Islah Ar-Ra'iwa Ar-Ra'iyyah* (Politik hukum untuk kemaslahatan penguasa dan rakyat) membagi *fikih siyasah* atas tiga bagian, yakni politik administrasi (*siyasah idariyyah),* politik moneter (*siyasah maliyyah),* dan politik luar negeri (*siyasah dauliyyah)*. Sedangkan Hasbi Ash-Shiddieqy, ahli Hukum Islam Indonesia membaginya atas delapan bagian, yaitu politik perundang-undangan, penetapan syariah atau hukum, peradilan, moneter, administrasi, luar negeri, pelaksanaan undang-undang, dan peperangan (Dahlan, 2001).

Berdasarkan pembagian di atas, secara umum ruang lingkup *fikih siyasah* terdiri empat bagian, *pertama,* politik perundang-undangan mencakup politik penetapan hukum, peradilan, administrasi, dan pelaksanaan undang-undang/ hukum. Politik perundang-undangan ini berkaitan dengan peraturan dasar negara, bentuk dan batas-batas kekuasaan, cara pemilihan kepala negara, kewajiban individu dan masyarakat, serta hubungan antara penguasa dan rakyat. *Kedua,* politik luar negeri dalam bentuk hubungan antar negara Islam dan non Islam, tata cara pergaulan warga negara muslim dengan non muslim di negara Islam, dan hubungan antara negara Islam dengan negara lain dalam keadaan perang dan damai. *Ketiga,* politik moneter atau keuangan yang mengatur keuangan negara, perdagangan,

kepentingan orang banyak, sumber-sumber vital negara, dan perbankkan. *Keempat,* politik perang serta taktik untuk menghadapi peperangan, termasuk juga jaminan keamanan terhadap tawanan dan harta rampasan perang serta usaha menuju perdamaian.

Sistem politik Islam memang sebagian besarnya merupakan ijtihad, al-Qur'an tidak menjabarkan secara detail tentang bentuk pemerintahan, mekanisme dan pelaksanaan di lapangan. Tetapi cukup banyak prinsip-prinsip pemerintahan yang perlu menjadi pedoman dalam berpolitik. Dan ini sudah cukup untuk mewarnai sistem politik Islam dan membedakannya dengan sistem politik sekular atau sistem pemerintahan yang despotik, teokratik dan sebagainya. Selain daripada prinsip dan garis panduan yang diberikan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, Islam memberi kelonggaran untuk memikirkan sendiri kaedah dan bentuk pemerintahan yang diinginkan sesuai tuntutan zaman. Kelonggaran ini benar-benar mencerminkan dinamika Syari'ah dan rasionalitas Islam. Ia juga sesuai dengan objektif syari'ah untuk menjaga kemaslahatan dan kepentingan manusia (Al-Jawziyyah, 1995).

Bab 2

RELASI ISLAM DAN NEGARA

A. Pengertian Agama

Dilihat dari perspektif agama, umur agama setua dengan umur manusia. Tidak ada suatu masyarakat manusia yang hidup tanpa suatu bentuk agama. Agama ada pada dasarnya merupakan aktualisasi dari kepercayaan tentang adanya kekuatan gaib dan supranatural yang biasanya disebut sebagai Tuhan dengan segala konsekuensinya. Atau sebaliknya, agama yang ajaran-ajarannya teratur dan tersusun rapi serta sudah baku itu merupakan usaha untuk melembagakan sistem kepercayaan, membangun sistem nilai kepercayaan, upacara dan segala bentuk aturan atau kode etik yang berusaha mengarahkan penganutnya mendapatkan rasa aman dan tenteram. Agama merupakan pengetahuan kultural tentang sang supernatural yang digunakan oleh manusia untuk menghadapi masalah paling penting tentang keberadaan manusia di muka bumi ini (Marzali, 2017).

Secara etimologi, kata agama, ada menyatakan berasal dari bahasa Sansekerta yang terdiri atas dua suku kata yaitu: '*a*' berarti tidak dan '*gama*' berarti kacau. Jadi, agama artinya tidak berantakan, tidak kocar-kacir. Ada juga yang mengartikan agama itu teks atau kitab suci (Sodikin, 2003). Kamus Besar Bahasa Indonesia, menyebutkan bahwa agama artinya sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa serta tata

kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya (Poerwadarminta, 2007).

Kata agama dalam bahasa Indonesia sama dengan *"diin"* (dari bahasa Arab), dan dalam bahasa Eropa disebut "*religi*", dan *religion* dalam bahasa Inggris, *la religion* dalam bahasa Prancis, *the religie* dalam bahasa Belanda, dan *die religion* dalam bahasa Jerman. Kata *"diin"* dalam bahasa Semit berarti undang-undang (hukum), sedang kata *diin* dalam bahasa Arab berarti menguasi, menundukkan, patuh, hutang, balasan, kebiasaan. Meskipun terdapat perbedaan makna etimologis antara *diin* dan agama, namun umumnya kata *diin* sebagai istilah teknis diterjemahkan dalam pengertian yang sama dengan 'agama' (Dahlan, 2001). Kata agama selain disebut dengan kata *diin* dalam Islam juga disebut *syara'*, *syari'at/millah*. *Syara'* juga terkadang dinamakan *addiin/millah* yang berkonotasi; karena hukum itu wajib dipatuhi, maka disebut *addin* dan karena hukum itu dicatat serta dibukukan, dinamakan *millah,* dan karena hukum itu wajib dijalankan, maka dinamakan *syara'*.

Secara terminologi, para ahli juga mendefinisikan agama bermacam-macam. Harun Nasution telah mengumpulkan delapan macam definisi agama yaitu; *pertama,* Pengakuan terhadap adanya hubungan manusia dengan kekuatan gaib yang harus dipatuhi. *Kedua,* Pengakuan terhadap adanya kekuatan gaib yang menguasai manusia. *Ketiga,* Mengikatkan diri pada suatu bentuk hidup yang mengandung pengakuan pada suatu sumber yang berada di luar diri manusia dan yang mempengaruhi perbuatan-perbuatan manusia. *Keempat,* Kepercayaan pada suatu kekuatan gaib yang menimbulkan cara hidup tertentu. *Kelima,* Suatu sistem tingkah laku yang berasal dari suatu kekuatan gaib. *Keenam,* Pengakuan

terhadap adanya kewajiban-kewajiban yang diyakini bersumber pada suatu kekuatan gaib. *Ketujuh,* Pemujaan terhadap kekuatan gaib yang timbul dari perasaan lemah dan perasaan takut terhadap kekuatan misterius yang terdapat dalam alam sekitar manusia. *Kedelapan,* Ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui seorang Rasul. (Sodikin, 2003)

Dari keterangan di atas dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud agama ialah suatu sistem kepercayaan kepada Tuhan yang diimplementasikan melalui ajaran yang dipedomani oleh manusia. Sedangkan inti ajaran agama itu memuat mengenai hubungan manusia dengan Tuhan (Pencipta), sesama manusia, dan sesama alam.

B. Pengertian Negara

Perbincangan mengenai negara dalam pemikiran politik merupakan isu sentral yang selalu menarik untuk dibicarakan, terutama di era modernisasi saat ini. Sebab di kalangan para ahli sendiri masih terdapat perbedaan pendapat dalam melihat konsepsi tentang negara (Usman, 2015). Kata negara secara *etimologi* diterjemahkan dari bahasa Belanda dan Jerman "*staat*", dalam bahasa Inggris disebut '*state*', dan disebut '*etat*' dalam bahasa Prancis. Kata negara mulai dibahas dan dipopulerkan sejak berkembangnya negara modern di benua Eropa sekitar abad ke-17. Namun demikian, anggapan umum yang diterima adalah bahwa kata '*staat' (state, etat*) atau negara dialihkan dari bahasa Latin "status" atau "*statum*" (Isjwara, 1999). Sedangkan secara terminologi, sebagaimana yang dikemukakan oleh Miriam Budiardjo, (2008), bahwa negara merupakan integrasi dari kekuasaan politik, atau organisasi pokok dari kekuasaan

politik. Negara juga dapat dikatakan sebagai *agency* (alat) dari masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dan masyarakat dan menertibkan gejala-gejala kekuasaan dalam masyarakat.

Aristoteles (384 - 322 SM), salah seorang pemikir negara dan hukum zaman Yunani misalnya, memberikan pengertian negara, yaitu suatu kekuasaan masyarakat (persekutuan dari pada keluarga dan desa/kampong) yang bertujuan untuk mencapai kebaikan yang tertinggi bagi umat manusia (Usman, 2015). Max Weber menyatakan bahwa negara adalah suatu masyarakat yang mempunyai monopoli dalam penggunaan kekerasan fisik secara sah dalam suatu wilayah. Robert M. Maclever menyebutkan bahwa yang dimaksud negara adalah asosiasi yang menyelenggarakan penertiban dalam suatu masyarakat dalam suatu wilayah dnegan berdasarkan sistem hukum yang diselenggarakan oleh suatu pemerintahan yang untuk maksud tersebut diberi kekuasaan memaksa (Budiardjo, 2008).

Negara mempunyai syarat-syarat tertentu, yaitu mempunyai daerah tertentu, rakyat tertentu dan mempunyai pemerintahan. Negara bukan terjadi dengan sendirinya, tetapi diadakan oleh manusia menurut kemauan manusia. Negara sebagai gejala sosial di mana terdapat sejumlah besar manusia hidup bersama-sama di dalam satu sistem hukum, dikendalikan oleh suatu kekuasaan, dan dapat menimbulkan pertanyaan dari manakah timbulnya kekuasaan itu. Pertanyaan ini kiranya dapatlah dikatakan sejalan dengan pertanyaan asal mula negara. Sedangkan unsur-unsur yang harus dimiliki oleh suatu masyarakat politik supaya ia dapat dianggap sebagai negara, menurut Oppenheim Lauterpacht

adalah; harus ada rakyat, harus ada daerah, dan harus ada pemerintahan yang berdaulat.

Ditinjau dari sudut hukum tatanegara, negara itu adalah suatu organisasi kekuasaan. Organisasi tersebut merupakan tata kerja daripada alat-alat perlengkapan negara yang merupakan suatu keutuhan, tata kerja mana melukiskan hubungan serta pembagian tugas dan kewajiban antara masing-masing alat perlengkapan negara itu untuk mencapai suatu tujuan tertentu. Untuk maksud itu, maka negara diperlukan untuk mengimplementasikan fungsi dan perannya dalam mengawal pencapaian tujuan tersebut. Dalam konteks ini, negara memerlukan pemberlakuan hukum (*law enforcement*) (Usman, 2015).

Berdasarkan keterangan di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud negara ialah daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangannya melalui penguasaan (kontrol) monopolistis dari kekuasaan yang sah.

C. Bentuk-bentuk Negara

Bentuk negara merupakan suatu hal yang menentukan strategi dalam mewujudkan tujuan dari sebuah negara (Arfa'i, 2013). Ada bermacam-macam bentuk negara, baik dilihat praktik penyelenggaraannya maupun ide tentang bentuk negara yang dikemukakan oleh para ahli.

E. Utrecht berpendapat bahwa bentuk negara dapat terbagi pada dua bagian; *pertama,* negara kesatuan yang didesentralisasi. *Kedua,* gabungan negara-negara yang terdiri: protektorat, koloni, konfederasi, federasi, *commonwealth of nations* dan uni (uni riil dan uni personil).

Bahkan dalam permulaan perkembangan kenegaraan perlu adanya sentralisasi kekuasaan supaya kekuatan-kekuatan yang bertujuan meruntuhkan kesatuan yang baru itu dapat dilenyapkan (Gusman, 2019)

Aristoteles membagi kepada enam macam bentuk, yaitu; monarki, tirani, aristokrasi, oligarki, republik konstitusional dan demokrasi. Monarki adalah negara yang pemerintahannya dipegang oleh satu orang saja, namun pemerintahannya itu ditujukan untuk kepentingan umum. Negara tirani adalah negara yang pemerintahannya hanya dipegang oleh satu orang saja, tetapi pemerintahannya itu hanya ditujukan untuk kepentingan si penguasa itu sendiri. Dengan begitu, negara monarki adalah lawan negara tirani. Aristokrasi adalah negara yang pemerintahannya dipegang oleh beberapa orang berikhtiar mewujudkan kesejahteraan umum. Lawan bentuk negara ini adalah negara oligarki yakni negara di mana pemerintahannya itu dipegang oleh beberapa orang, yang mengutamakan kepentingan golongannya sendiri. Policy adalah bentuk pemerintahan di mana seluruh warga negara turut serta mengatur negara dengan maksud mewujudkan kesejahteraan umum. Lawan bentuk negara ini adalah demokrasi (Isjwara, 1999).

Sedangkan menurut Taqiyuddin al-Nabhani (2009), bahwa bentuk negara terbagi pada lima model; monarkhi, republik, kekaisaran, federasi, dan negara khilafah. (1), negara monarkhi. Negara monarkhi ialah negara yang sistem pemerintahannya menerapkan sistem waris (putra mahkota), di mana singgasana kerajaan akan diwarisi oleh seorang putra mahkota, dari orangtuanya. Sistem monarkhi ini telah memberikan hak tertentu serta hak-hak istimewa kepada raja, yang tidak dimiliki oleh yang lain. Bahkan telah

menjadikan raja di atas undang-undang, di mana secara pribadi memiliki kekebalan hukum. (2), negara republik. Ada dua model negara republik yang dikenal, yaitu presidentil seperti yang berlaku di Amerika Serikat dan parlementer seperti yang berlaku di Jerman Barat. Di dalam sistem republik ini berdiri di atas sistem demokrasi yang kedaulatannya berada di tangan rakyat. Rakyatlah yang memiliki hak untuk memerintah serta membuat aturan berupa undang-undang termasuk berhak menghapus dan menggantinya, menentukan seseorang untuk menjadi penguasa sekaligus berhak untuk memberhentikannya. Lazimnya jabatan kepala pemerintahan/negara dalam sistem republik (presiden atau perdana menteri), baik yang menganut presidensil maupun parlementer, selalu dibatasi dengan masa jabatan tertentu, yang tidak mungkin bisa melebihi dari masa jabatan tersebut. Presiden atau perdana menteri juga bertanggung jawab di depan rakyat atau yang mewakilinya dan rakyat atau wakilnya berhak untuk memberhentikan presiden atau perdana menteri, karena kedaulatan di tangan rakyat. (3), negara kekaisaran. Negara yang yang tidak menganggap sama antara ras satu dengan yang lain, dalam pemberlakuan hukum memberikan keistimewaan di wilayah pusat, begitu juga dalam bidang pemerintahan, keuangan dan ekonomi. Di dalam kekaisaran biasanya juga ada wilayah-wilayah yang menjadi daerah kolonial maupun lahan eksploitasi. (4), negara federasi. Negara federasi ialah negara yang membagi wilayah-wilayahnya dalam otonominya sendiri-sendiri, dan bersatu dalam pemerintahan secara umum. Harta kekayaan seluruh wilayah negara tidak dianggap satu. Begitu pula anggaran belanjanya diberikan secara tidak sama (An-Nabhani, 2009).

(5), model negara khilafah. Negara khilafah ialah negara yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad SAW dan *Khulafa' al-Rasyidun*. Model pemerintahan ini dengan ciri khas menjalankan syari'at Islam dan jabatan kepala negara dipegang oleh seorang khalifah yang diangkat oleh umat melalui *bai'at* atau sumpah setia kepada khalifah selama khalifah tersebut menjalankan syari'at Islam. Model pemerintahan ini berbeda dengan lainnya, walaupun ada beberapa hal yang sama (An-Nabhani, 2009).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ada bermacam-macam model pemerintahan, mulai dari monarkhi atau kerajaan, republik, kekaisaran, demokrasi, federasi sampai model khalifah (pemerintahan Islam) dengan ciri khas dan karakteristik masing-masing. Tentu saja dengan kelebihan dan kelemahan dari masing-masing model tersebut.

D. Sejarah Negara Islam

Tidak dapat dibantah bahwa dalam riset tentang prinsip-prinsip sistem politik Islam dan sejarahnya diperoleh sebuah kenyataan bahwa Nabi Muhammad SAW adalah yang pertama kali membentuk negara Islam, sesudah Hijrah dari Mekkah ke Madinah. Negara yang dibangun Muhammad inilah yang sampai sekarang tetap dipertimbangkan sebagai bentuk pemerintahan Islam tertua. Pertimbangan itu tentunya diperkuat dengan berbagai karakteristik dari elemen-elemen negara itu, di mana sebuah negara layaknya selalu dilengkapi dengan konsep ilmu politik (Elwa, 1983).

Sebagai bentuk negara yang cukup dikenal di dunia, negara Islam pertama di Madinah tidak dibentuk secara kebetulan saja. Namun demikian, aparat pemerintahannya

masih sangat sederhana. Semua tugas dilaksanakan secara sukarela dan dengan semangat kerja sama, terutama oleh para pengikutnya. Belum ada birokrasi, polisi ataupun tentara. Negara yang baru didirikan itu memiliki karakter egaliter non represif. Untuk ukuran Madinah waktu itu, karakter negara yang semacam ini bukanlah hal yang aneh. Berbeda dengan Mekkah, Madinah belum membentuk formasi sosio-ekonomi baru. Gaya hidup kesukuan masih begitu kentalnya (Engineer, 2000). Dengan singkat, satu dekade (sekitar 10 tahunan), lewat pengamalan dan penyebaran doktrin-doktrin secara sukarela, telah menjalin hubungan hampir dengan seluruh kelompok yang tinggal di jazirah Arab, dan mereka menyatakan bersama dengan penduduknya siap tunduk di bawah pemerintahan baru itu (Elwa, 1983).

Negara/pemerintahan baru dengan Muhammad sebagai pendiri dan teoritisinya memiliki kedudukan yang unik selaku dewan pelaksananya. Praktiknya, Nabi adalah eksekutif, yudikatif sekaligus legislatif (dengan berpegang pada Ilahi, keputusan pribadi, atau tindakan-tindakannya yang kemudian dijadikan sunnah oleh umat Islam) (Engineer, 2000). Itulah sistem otoritas politik yang kini disukai oleh berbagai pemerintahan di dunia. Meskipun selama kerasulan tidak pernah muncul teori-teori politik, namun segala kebijakan politik selalu dibahas bersama antara Rasulullah dengan para sahabat. Masing-masing menyatakan pandangannya tentang masalah yang dibahasnya itu. Misalnya dalam kasus tawanan perang Badar, Abu Bakar dan mayoritas sahabat lainnya lebih suka memberi maaf. Namun Umar dengan beberapa sahabat lainnya memberi hukuman mati kepada mereka. Kemudian Rasulullah bertindak sesuai pandangan Abu Bakar dan

mayoritas sahabat lainnya. Meskipun demikian, nilai dari pandangan itu amat terbatas di mana konsultasi justru merupakan masalah utamanya, dan Rasulullah menentukan kebijaksanaannya untuk menyempurnakan pandangan-pandangan mereka itu.

Karena itu dalam proses unifikasi pemikiran politik, tingkat perbedaan yang dapat dicapai amat terbatas. Sebab, penentu keputusan politik berada di tangan Rasulullah SAW. Itulah yang kemudian menjadi masalah setelah Rasulullah meninggal dunia. Konsekuensi dari adanya kebebasan setiap muslim menyatakan pendapatnya, maka pasca meninggalnya Rasulullah pintu *ijtihad* terbuka luas dan muncul berbagai teori politik Islam, kemudian terus berkembang di bidang hukum dan masalah-masalah keagamaan lainnya. Benih itu mulai timbul pada hari Rasulullah meninggal dunia dan mereka membahas siapa yang harus menjadi penggantinya (Elwa, 1983).

Karena Nabi tidak meninggalkan suatu pesan yang pasti bagaimana sistem penyelenggaraan negara itulah sistem negara Islam dalam sejarahnya selalu berubah-ubah. Masa empat *Khulafa' al-Rasyidun* saja masing-masing menjadi khalifah melalui sistem yang bervariasi. Abu Bakar menjadi khalifah yang pertama melalui pemilihan di Saqifah Bani Sa'idah dua hari setelah Nabi wafat melalui majelis musyawarah. Umar bin Khattab mendapat kepercayaan sebagai khalifah kedua tidak melalui pemilihan dalam forum musyawarah terbuka, tetapi melalui wasiat pendahulunya, Abu Bakar. Utsman bin Affan menjadi khalifah yang ketiga melalui pemilihan oleh sekelompok orang-orang yang telah ditetapkan oleh Umar sebelum wafat. Sementara Ali bin Abi Thalib diangkat menjadi khalifah yang keempat melalui

pemilihan yang penyelenggaraannya jauh dari sempurna (Sjadzali, 1993).

Penyelenggaraan negara di masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah telah lebih jauh lagi dibandingkan dengan praktik di masa Nabi maupun *Khulafa' al-Rasyidun.* Pada masa ini dan berikutnya, pemerintahan telah berubah bentuknya menjadi monarkhi, yang dalam rangka suksesi tidak ada lagi bentuk musyawarah. Tradisi suksesi telah berubah; dari pola musyawarah menjadi penunjukan terhadap anaknya atau keturunannya (Yatim, 2008).

Bahkan di masa kemunduran Islam, umat Islam malah hampir tidak mempunyai negara Islam, karena kebanyakan bangsa muslim berada di bawah imperium Barat. Tetapi keinginan untuk mendirikan negara dan pemerintahan sendiri tetap ada. Karena itu dalam sejarah dapat terlihat di mana-mana umat Islam selalu memberontak untuk melepaskan diri dari penjajah (El-Efendi, 2001). Setelah mendapatkan kemerdekaan, umat Islam mulai menghadapi problem baru yaitu bagaimanakah sebenarnya formula negara Islam itu sendiri. Akhirnya, beragam gagasan pun dimunculkan mengenai formula negara Islam oleh para pemikir politik Islam.

Berdasarkan keterangan di atas dapat diketahui bahwa penyelenggaraan negara Islam dimulai ketika Nabi mulai menetap di Madinah. Karena Nabi tidak menyebutkan secara pasti bagaimana penyelenggaran negara/ pemerintahan Islam, maka dalam sejarahnya sejak masa *al-Khulafa' al-Rasyidun* dan seterusnya, formula negara/ pemerintahan Islam selalu mengalami perubahan.

E. Relasi Agama dan Negara

Persoalan antara Islam dan negara dalam masa modern merupakan salah satu subjek penting yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak seabad lalu hingga dewasa ini, tetap belum terpecahkan secara tuntas. Tinjauan terhadap Islam dan politik dan sistem kenegaraan pada masa-masa awal Islam mengungkapkan fakta sejarah yang kaya sekaligus kompleks. Seperti argumen banyak pemikir muslim tradisional, Islam adalah sebuah sistem kepercayaan di mana agama mempunyai hubungan erat dengan politik. Dengan demikian, dalam realitasnya komunitas Islam bersifat spiritual sekaligus temporal; "gereja" sekaligus negara. Islam memberikan pandangan dunia dan kerangka makna hidup bagi individu dan masyarakat, termasuk dalam bidang politik (Azra, 1996). Menyatakan bahwa Islam hanya berhubungan dengan kehidupan spiritual, tanpa sangkut paut sama sekali dengan masyarakat dan negara, mungkin sama jauhnya dengan menyatakan Islam telah memberikan sebuah sistem sosial, ekonomi, dan politik yang menyeluruh dan terperinci (El-Efendi, 2001).

Pemikiran politik Islam paling tidak di dalamnya terdapat, tiga paradigma tentang hubungan agama dan negara. Nuansa di antara ketiga paradigma ini terletak pada konseptualisasi yang diberikan kepada kedua istilah tersebut. Kendati Islam dipahami sebagai agama yang memiliki totalitas dalam pengertian meliputi keseluruhan aspek kehidupan manusia, termasuk politik namum sumber-sumber Islam juga mengajukan pasangan istilah seperti *dunya-akhirat* (dunia-akhirat), *din-dawlah* (agama-negara), atau *umur al-dunya-umur al-din* (urusan dunia-urusan agama). Pasangan istilah-istilah tersebut menunjukkan

adanya perbedaan konseptual dan mengesankan adanya dikotomi.

Paradigma pertama memecahkan masalah dikotomi tersebut dengan mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara, dalam hal ini tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar "kedaulatan Ilahi" (*divine sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di "tangan" Tuhan (Syamsuddin, 2002). Ajaran normatif bahwa Islam tidak mengenal pemisahan agama dari negara didukung pula oleh pengalaman umat Islam di Madinah di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad (Kamaruzzaman, 2001).

Paradigma seperti ini dianut oleh kelompok Syi'ah. Paradigma pemikiran Syi'ah memandang bahwa negara (istilah yang relevan dengan hal ini adalah *imamah* atau kepemimpinan) adalah lembaga keagamaan dan mempunyai fungsi keagamaan. Menurut pandangan Syi'ah, berhubung legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad, legitimasi politik harus berdasarkan legitimasi keagamaan dan hal ini hanya dimiliki oleh keturunan Nabi.

Berbeda dengan paradigma pemikiran politik Sunni, yang menekankan *ijma'* (permufakatan) dan *bay'ah* (pembaiatan) kepada "kepala negara" (khalifah), paradigma Syi'ah menekankan walayah ("kecintaan" dan "pengabdian" kepada Tuhan) dan *ismah* (kesucian dari dosa), yang hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi, sebagai yang berhak dan absah untuk menjadi "kepala negara" (imam).

Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan "kedaulatan Tuhan", negara, dalam perspektif Syi'ah, bersifat teokratis. Negara teokrasi mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (Syari'ah). Sifat teokratis negara dalam pandangan Syi'ah dapat ditemukan dalam pemikiran banyak ulama politik Syi'ah. Khomeini, umpamanya, menyatakan bahwa, "Dalam Negara Islam wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan. Tiada seorang pun berhak menetapkan hukum. Dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan."

Paradigma "penyatuan" agama dan negara juga menjadi anutan kelompok "fundamentalisme Islam" yang cenderung berorientasi nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Paradigma fundamentalisme menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan. Menurut salah seorang tokoh kelompok ini, al-Maududi (w. 1979), syari'ah tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. "Syari'ah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan (Syamsuddin, 2002).

Negara Islam yang berdasarkan syari'ah itu, dalam pandangan al-Maududi, harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu: bahwa ia mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad SAW, memiliki status "wakil Tuhan", dan menerapkan musyawarah. Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, kedaulatan yang sesungguhnya berada pada Tuhan. Negara berfungsi sebagai kendaraan politik untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan, dalam

statusnya sebagai wakil Tuhan. Dalam perspektif demikian, konsepsi Maududi tentang negara Islam bersifat teokratis, terutama menyangkut konstitusi negara yang harus berdasarkan Syari'ah. Tapi al-Maududi sendiri menolak istilah tersebut dan lebih memilih istilah "teo-demokratis", karena konsepsinya mengandung unsur demokratis, yaitu adanya peluang bagi rakyat untuk berperan dalam proses pemerintahan, tetapi tetap dibatasi oleh norma-norma Tuhan.

Tokoh lain yang termasuk dalam teori penyatuan agama dan negara adalah Syekh Mahmud Syaltout mengatakan demikian eratnya hubungan antara agama dan negara dalam sejarah Islam seperti fundamen dengan bangunannya. Oleh karena itu wajar saja kalau dalam Islam terdapat ajaran-ajaran tentang kenegaraan.

Paradigma kedua memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara, karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.

Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan, umpamanya, dalam pemikiran al-Mawardi (w. 1058), seorang teoritikus politik Islam terkemuka pada masa klasik. Pada baris pertama dari karyanya yang terkenal, *al-Ahkam Sulthaniyah*, al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Seorang pemikir lain yang juga dapat disebut membawa pandangan simbiosis agama dan negara adalah al-Ghazali (w. 505. H atau 1111 M). Dalam nasihat *al-Mulk*, yang dikutip oleh Din Syamsuddin dikatakan antara lain, mengisyaratkan hubungan paralel antara agama dan negara, seperti dicontohkan dalam paralelisme nabi dan raja. Menurut al-Ghazali, jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, maka Dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka "kekuatan Ilahi" (*farr-i izadi*). Keduanya memiliki tujuan yang sama: kemaslahatan kehidupan manusia (*masalahat-izandaghani*).

Mungkin al-Ghazali tidak bermaksud menyamakan antara nabi dan raja, mungkin dapat berarti antara agama dan negara, namun paralelisme yang dilakukannya menunjukkan status tinggi, dan raja atau negara dalam hubungannya dengan nabi atau agama. Paralelisme ini dapat ditafsirkan sebagai simbiosis yang bersifat setara. Kesimpulan ini dikuatkan oleh al-Ghazali dalam *Kimiya-yi Sa'adat* yang juga dikutip oleh Din Syamsudin bahwa agama dan negara adalah saudara kembar (tawaman) yang lahir dari satu ibu (Syamsuddin, 2002).

Konsep *farr-i izadi* yang menjadi dasar simbiosis agama dan negara dalam pemikiran al-Ghazali, mempunyai akar sejarah pada pemikiran pra-Islam Iran. Konsep ini mengandung arti bahwa kualitas-kualitas tertentu yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin atau kepala negara, seperti pengetahuan, keadilan, dan kearifan. Kualitas-kualitas demikian diyakini bersumber pada Tuhan dan bersifat "titisan" *(pre-ordained).* Dengan menegaskan *farr-i izadi* dalam kepemimpinan negara, al-Ghazali mungkin bermaksud menegaskan dimensi keagamaan dalam lembaga negara. Jika

demikian adanya, maka al-Ghazali, seperti halnya al-Mawardi, juga mengenalkan suatu pendekatan realistik dalam melakukan rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas penyelenggaraan negara (Syamsuddin, 2002).

Paradigma ketiga bersifat sekularistik. Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara (Syamsuddin, 2002).

Pada umumnya, sekularisasi ditandai oleh (1) pemisahan dari ideologi keagamaan dan struktur kependetaan, (2) ekspansi pemerintah untuk melakukan fungsi-fungsi yang berhubungan dengan pengaturan sosioekonomi yang dulunya dilakukan oleh struktur keagamaan, (3) transvaluasi budaya politik untuk menekankan tujuan-tujuan dan rasional keduniaan, (4) sekularisasi radikal, hal ini meliputi ekspansi pemerintah ke dalam apa yang dianggap sebagai lapangan keagamaan dengan maksud untuk merusak atau secara radikal untuk merubah agama. Sekularisasi radikal ini bekerja sama dengan gerakan revolusioner seperti di Prancis, Mexico, Rusia dan Turki yang mencoba merusak kekuasaan temporal keagamaan, dengan mengangkat tantangan yang aktual dan potensial pada negara, serta untuk merubah secara drastis sistem nilai yang dipegang penduduk dan mengajak mereka tertarik pada ideologi revolusioner (Smith, 1998).

Proses sekularisasi oleh para tokoh dan pemerintahan muslim pada akhir abad ke-19 diikuti dengan munculnya

gerakan modernisme Islam di dunia Arab dan belahan Anak-Benua India. Para pembaru sekuler cenderung mendukung gagasan pemisahan antara agama dan negara, bagi mereka, Islam hanya terbatas pada masalah moral dan pribadi. Mereka berpaling ke barat untuk memperbaharui segi sosio-politik dalam kehidupan mereka (Azra, 1996). Salah seorang tokoh paham sekulerisme adalah Ali Abd al-Raziq, seorang cendekiawan muslim dari Mesir. Pada tahun 1925, Ali Abd al-Raziq menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *al-Islam wa Usul al-Hukm*, yang menimbulkan kontroversi dan menyebabkan ia dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama oleh semacam Majelis Ulama Mesir.

Isu sentral dalam risalah ‘Ali ‘Abd al-Raziq, seperti dikutip oleh Muhammad Diya al-Din al-Ra’is kemudian dikutip oleh Din Syamsuddin, bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apapun dengan sistem pemerintahan kekhalifahan; kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *al-khulafa al-rasyidin*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tapi sebuah sistem yang duniawi (Syamsuddin, 2002).

Ali ‘Abd al-Raziq sendiri menjelaskan pokok pandangannya bahwa: Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mendesakkan kepada kaum muslimin suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial dan ekonomi yang kita miliki, dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.

Argumen utama ‘Ali Abd al-Raziq adalah bahwa kekhalifahan tidak mempunyai dasar baik dalam al-Qur’an maupun al-Hadist. Kedua sumber Islam ini tidak menyebut

istilah khilafah dalam pengertian kekhilafahan yang pernah ada dalam sejarah. Lebih dari pada itu, tidak ada petunjuk yang jelas dalam al-Qur'an dan al-Hadist yang menentukan suatu bentuk sistem politik (baca: sistem negara) untuk didirikan oleh umat Islam. 'Ali 'Abd al-Raziq menolak keras pendapat bahwa Nabi Muhammad SAW pernah mendirikan suatu negara Islam di Madinah. Menurutnya, Nabi Muhammad SAW adalah semata-mata utusan Tuhan, bukan seorang kepala negara atau pemimpin politik (Syamsuddin, 2002). Pembentukan pemerintahan tidak termasuk tugas yang diwahyukan kepadanya (Muh. Zuhri, 2016).

Hubungannya dengan uraian di atas, bahwa jika diklasifikasikan pendapat tentang relasi agama dan negara bahwa di kalangan umat Islam sampai sekarang terdapat tiga aliran tentang hubungan antara Islam dan politik. Aliran pertama berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah satu agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara.

Aliran kedua berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai satu negara. Aliran menginginkan adanya pemisahan wilayah antara agama dan negara. Tokoh-tokoh terkemuka dari aliran ini antara lain Ali Abd al-Raziq dan Dr. Thaha Husein (Muh. Zuhri, 2016).

Gagasan sekularisasi ini ditolak oleh ulama-ulama Islam, salah satunya Yusuf Qardhawi. Beliau menegaskan bahwa pengikisan agama dari politik berarti terkikisnya dari nilai-nilai murni, penolakan terhadap kejahatan, membuang unsur-unsur kebaikan dan ketakwaan, dan membiarkan masyarakat dikontrol oleh unsur-unsur kejahatan. Sehingga dengan berhasilnya proyek sekularisasi, yang terjadi nantinya adalah terkikisnya moralitas manusia. Karena pada umumnya, esensi agama adalah meningkatkan moralitas manusia. Maka dengan kemenangan sekularisme, moralitas yang menjadi esensi agama ikut terkikis (Supriadi, 2015). Apalagi dalam Islam negara mempunyai peran tidak sekeder mengurus rakyat, menjaga keamanan dan keselamatan, melainkan memelihara agama dan menjaga keharmonisan agama-agama lain, serta merealisasikan akidah dan nilai-nilai ajaran Islam dalam praktik kehidupan sehari-hari dalam wujud kekhalifahan. Tentu saja berbanding terbalik dengan sekularisme yang *notabene* mengabaikan agama dan memisahkan agama mengatur urusan negara, dan negara akan mencampuri urusan agama bila merugikan kepentingan negara (Supriadi, 2015).

Muhammad Imarah, seorang sarjana berkebangsaan Mesir yang dikenal sangat kritis dalam diskursus mengenai Islam politik atau politik Islam, berpendapat bahwa pemisahan negara dari agama tidak mungkin diaplikasikan karena agama tidak pernah direalisasikan dalam ruang hampa, tetapi dalam pemikiran dan perilaku manusia di mana mereka hidup. Bahwa Islam membedakan kedua terma tersebut memang benar, namun tidak untuk memisahkannya. Sehingga suatu kesalahan intelektual bila tidak memasukkan agama sebagai salah satu faktor yang memengaruhi masyarakat (Imārah, 1980).

Aliran ketiga menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Maha Penciptanya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Di antara tokoh-tokoh dari aliran ketiga ini yang terhitung cukup menonjol adalah Dr. Mohammad Husein Haikal (Sjadzali, 1993). Pada abad modern yang seide dengan ini adalah Fazlur Rahman yang berbicara tentang kemungkinan risalah Nabi mengandung ajaran politik dan berusaha menerjemahkan konsep politik Nabi Muhammad SAW ke arah modern (Muh. Zuhri, 2016).

Namun, selama paruh kedua abad ke-19 juga muncul satu generasi *mujaddid* (pembaharu) Islam, seperti Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh. Bagi kaum modernis, modernisasi tidak mengandung ancaman bagi Islam yang dipahami dan ditafsirkan secara benar. Mereka berpegang pada pendapat, bahwa pesan "asli" Islam yang memberikan pola "ideal"bagi masyarakat muslim tradisional akan tetap valid sampai kapan pun (Azra, 1996). Harus diakui kaum muslim tidak memiliki model "negara Islam" yang jelas dan konkret dalam sejarah. Hal ini yang menyebabkan kebingungan dan tidak adanya konsensus mengenai apa yang disebut negara Islam. Kebingungan ini disebabkan oleh beberapa faktor: pertama, negara ideal Madinah (di bawah pimpinan Nabi dan empat khalifah) tidak menawarkan rincian yang bisa mengilhami penerapannya di alam modern. Kedua, praktik kekhalifahan yang belakangan, yakni periode

Umayyah dan Abbasiyah, hanya menyediakan kerangka sistem lembaga-lembaga politik, pajak, dan sebagainya. Ketiga, kegagalan secara penuh mendirikan negara Islam mengarah kepada perumusan cita-cita ideal (hukum Islam dan teori pilitik) yang selalu bersifat teoritis dan teridealisasi. Keempat, hubungan antara agama dan negara seperti kebanyakan kepercayaan, praktik, dan bahkan wahyu itu sendiri selama berabad-abad menjadi subyek beragam interpretasi (Azra, 1996).

Dalam pembahasan hubungan agama dan negara memang banyak terjadi perbedaan di antara para tokoh muslim bahkan para orientalis Barat. Penulis sependapat dengan Azyumardi Azra bahwa selain faktor sejarah dan wahyu (al-Qur'an) yang memang memunculkan multi interpretasi, umat muslim sendiri nampak terjebak dalam sesuatu yang bersifat ideal dan teoritis belaka yang mungkin sengaja dihembuskan para pihak yang tidak suka dan bahkan takut akan kebesaran Islam di masa-masa yang akan datang sekaligus mengulang kejayaannya di masa lampau. Selain itu, hubungan Islam dan negara adalah hubungan fungsional, yaitu bagaimana agar Islam dapat menjalankan fungsinya dalam wilayah dan komunitas sebuah negara di satu sisi, dan demikian pula, bagaimana agar negara dapat menjalankan fungsinya sebagai badan organisasi yang warga dan wilayahnya adalah komunitas mayoritas penganut Islam, di sisi yang lain (Hasan, 2015).

~oOo~

Bab 3

POLITIK ISLAM PADA MASA RASULULLAH

A. Politik Rasulullah SAW di Mekkah

Masa kenabian merupakan masa awal dari sejarah Islam, di sana Rasulullah SAW menata dan mengkonsep berbagai aturan-aturan yang akan dipergunakan seluruh umat manusia, yang di ambil dari al-Qur'an sebagai pedoman hidup dan kehidupan. Maka semenjak Rasulullah SAW memulai dakwahnya sampai beliau wafat yang dinamakan masa itu dengan masa kenabian atau masa wahyu, mengingat ciri-ciri yang membedakannya dari masa-masa yang lain, adalah masa yang ideal, yang di masa itulah puncak berwujudnya keagungan Islam. Masa kenabian itu, terbagi kepada dua periode yang dipisahkan oleh hijrah. Dalam pada itu tidak ada di antara kedua fase itu perbedaan yang tegas bahkan periode yang pertama, adalah sebagai perintis jalan bagi periode kedua.

Selama periode pertama (Mekkah) tahun 611-622 M Nabi Muhammad SAW tidak berhasil mengemban misinya. Ia hanya mendapat pendukung sekelompok kecil dari kalangan yang tidak mempunyai pengaruh serta tidak mempunyai wilayah dan kedaulatan di Mekkah. Posisi mereka waktu itu sangat lemah sebagai golongan minoritas tertindas dan tidak mampu menentang kekuasaan Quraisy Mekkah (Palawa, 2017). Faktor utama kegagalan itu

disebabkan Nabi Muhammad dan pengikutnya mendapat tantangan dari kaum Quraiys, kelompok penguasa Mekkah yang ingin mempertahankan status qua. Bahkan musuh-musuhnya yang kaya itu melakukan pemboikotan ekonomi (Palawa, 2017).

Selain itu, sulitnya Nabi Muhammad SAW mendapat simpati masyarakat Quraisy Mekkah disebabkan beberapa hal; *kesatu*, ajaran Islam dipandang sebagai ancaman bagi seluruh institusi masyarakat Quraisy yang tengah berlangsung dan telah dianggap mapan saat itu, seperti penghambaan diri kepada berhala dan kehidupan ekonomi yang bergantung pada tempat-tempat suci, nilai-nilai kesukuan tradisional, otoritas para tokoh Quraisy dan solidaritas qabīlah yang dari solidaritas ini Nabi bermaksud menggalang pengikutnya. *Kedua,* Nabi sebagai pembawa risalah, meskipun merupakan bagian dari suku Quraisy, tidak berasal dari kalangan berada secara ekonomis. Bahkan sebagaimana diceritakan dalam banyak buku sejarah, kehidupan beliau termasuk dalam kategori sangat sederhana, sehingga beliau di masa remaja bekerja sebagai penggembala kambing dan di masa muda menjadi pekerja pada bisnis Siti Khadijah, yang kelak menjadi istri-Nya. Dengan kondisi ekonomi demikian sangat sulit bagi Nabi menguasai masyarakat metropolis Mekkah yang menjadikan ekonomi sebagai pertimbangan utama dalam kepemimpinan (Kosim, 2015).

Pada masa ini, Nabi Muhammad SAW, menjalankan aktifitas politik dengan dua metode gerakan, yaitu gerakan intelektual di samping gerakan sosial. Gerakan intelektual yang dimaksud di sini adalah upaya Nabi Muhammad untuk melakukan transformasi pemikiran masyarakat dari paradigma politeisme ke paradigma monoteisme, sehingga

berdampak pada perubahan keyakinan dan orientasi moral masyarakat. Sedangkan gerakan sosial adalah kemampuan Muhammad dalam mendayagunakan segala sumber daya dan peluang politik yang ada untuk meraih legitimasi politik dari masyarakat yang menjadi objek dakwahnya. Gerakan sosial umumnya menjadi jalan bagi mereka yang bergerak di luar kekuasaan politik (Fajar, 2019).

Secara umum politik Rasulullah SAW di Mekkah dapat diringkas sebagai berikut: *Pertama,* Mempusatkan gerakan Islam pada satu tempat (Darul Arqam) agar aktivitas dan gerakan dapat berjalan dengan optimal tanpa mendapat gangguan dari kelompok-kelompok lain (Quraisy). *Kedua,* Melakukan hijrah ke Habsyah (Abisinia/Afrika) dan Ta'if. untuk meminta perlindungan kepada Raja Najasy (Negus), penganut agama Kristen. Upaya ini, meskipun pada awalnya mendapat simpati Raja Najasy, akhirnya gagal karena propaganda orang Quraisy Mekkah. Setelah gagal hijrah ke Habsyah, Nabi mengalihkan perhatian untuk membawa umat-Nya hijrah ke Ta'if, sekitar 60 km timur laut Mekkah. Di tempat ini Nabi bermaksud meminta perlindungan plus membangun pengaruh Islam. Namun upaya ini pun gagal. Semua qabilah di Ta'if menolak kehadiran Nabi dengan berbagai motif (Kosim, 2015).

Qabilah Tsaqif, misalnya, menolak Nabi karena alasan ekonomi. Ta'if dikenal sebagai wilayah dengan udara yang sejuk dan buah-buahan yang lebat dan manis, sehingga tidak heran jika penduduk Mekkah menjadikan Ta'if sebagai tempat berlibur di musim panas. Di samping itu, Ta'if merupakan pusat pemujaan berhala lat yang setiap saat menjadi tempat ziarah para penyembah berhala. Dalam pandangan qabilah Bani Tsaqif, jika Ta'if berada di bawah

kendali Nabi, kedudukan lat akan hilang dan permusuhan dengan Quraisy akan terjadi, yang berakibat pada menurunnya perekonomian penduduk Ta'if di musim dingin (Kosim, 2015).

Ketiga, mengadakan *bai'at* dengan para pemuda Yatsrib (Madinah) di Aqabah pertama tahun 621 M. Mereka berikrar bahwa mereka tidak akan menyembah selain Allah, akan meninggalkan segala perbuatan jahat dan akan menaati Rasulullah dalam segala hal yang benar. Selanjutnya pada Aqabah kedua tahun 622 M. Mereka berjanji akan melindungi Nabi sebagaimana melindungi keluarga mereka dan akan mentaati beliau sebagai pemimpin mereka (Fajar, 2019).

Bai'at aqabah antara Nabi dengan kaum muslim Yatsrib tersebut memberikan harapan baru kepada Nabi dan para pengikutnya untuk lebih leluasa menyiarkan dakwah Islam. Beberapa bulan kemudian, Nabi memerintahkan kaum muslim Mekkah untuk berhijrah ke Yatsrib. Dalam sejarah tercatat bahwa Nabi dan Abu Bakar bersama kaum muslimin tiba di Yatsrib pada tanggal 16 Rabiul Awal bertepatan dengan 20 September 622. Peristiwa hijrah Nabi inilah yang kemudian dijadikan awal dalam perhitungan tahun Hijriyah (Kasdi, 2015).

Secara filosofis makna yang terkandung dari Aqabah pertama dan kedua adalah, persaksian akan keesaan Allah SWT dan membenarkan ajaran dan kerasulan Muhammad; serta kesediaan mereka memberikan loyalitas kepada Muhammad SAW Baik sebagai utusan Allah maupun sebagai pemimpin. Adapun secara politik dipahami sebagai kontrak sosial, yaitu penyerahan hak-hak kekuasaan kepada Nabi untuk mengatur kehidupan sosial dan politik mereka. Fakta itu menunjukkan bahwa antara Muhammad dan

penduduk Yatsrib itu telah terjadi "fakta persekutuan". Karena kedua pihak mencapai kesepakatan supaya saling menjaga dan melindungi keselamatan bersama. Dalam *bai'at* kedua tergambar pula adanya penyerahan hak kekuasaan diri dari peserta *bai'at* kepada Nabi yang mereka akui sebagai pemimpin mereka (Fajar, 2019).

Berdasarkan dua *bai'at* itu, Nabi Muhammad menganjurkan pengikut-pengikutnya untuk hijrah ke Yatsrib pada akhir tahun itu juga, dan beberapa bulan kemudian Nabi sendiri hijrah bergabung dengan mereka. Lebih dari itu, peristiwa *bai'at* itu dapat dibaca sebagai pertemuan dua kepentingan dalam satu momentum sejarah. (1), kepentingan Muhammad sebagai utusan Allah untuk mentransmisikan ajaran Islam pada masyarakat Yatsrib. (2), kepentingan masyarakat Yastrib atas hadirnya satu sosok pemimpin yang mampu menengahi konflik sosial di antara mereka –yakni konflik antara suku Aus dan suku Khazraj yang tidak berkesudahan. Konflik demi konflik yang yang terjadi antara suku Aus dan Khazraj itulah yang melahirkan kesadaran kedua suku itu akan perdamaian. Sehingga mendorong mereka melakukan *bai'at* atau apa yang disebut dalam ilmu politik dengan kontrak sosial. Yaitu kesepakatan di antara anggota masyarakat untuk membentuk satu kesatuan politik bersama, di samping sumpah setia untuk memberikan loyalitas dan ketaatan penuh kepada personal (Muhammad) atau lembaga yang kelak melahirkan otoritas untuk mengatur kehidupan sosial-politik mereka (Fajar, 2019).

B. Politik Rasulullah SAW di Madinah

Penduduk kota Yatsrib terdiri atas bangsa Arab dan Yahudi. Suku-suku arab terkemuka adalah Aus dan Khazraj

yang bermigrasi dari Arabia Selatan (Yaman) di samping suku Arab Pribumi. Sedangkan golongan Yahudi mempunyai dua puluh suku yang menetap di wilayah itu dan sekitarnya. Seperti Taima', Khaibar, dan Fadak. Mereka adalah Yahudi imigran yang terusir dari Palestina oleh Jenderal Titus dan Kerajaan Romawi Timur. Dengan demikian, masyarakat Yahudi dari segi etnis bercorak majemuk. Begitu juga dari segi keyakinan dan agama. Komunitas Yahudi beragama Yahudi, komunitas Arab terdiri atas penganut Paganisme (musyrik), Yahudi dan Kristen minoritas di kalangan bangsa Arab. Heteroginitas bertambah kompleks setelah sebagian orang Arab memeluk Islam (disebut kaum Anshar) dan Nabi Muhammad SAW bersama pengikutnya (Muhajirin) berhijrah ke kota itu serta muncul pula golongan baru, yaitu golongan munafik yang sering berperilaku sebagai provokator (Pulungan, 2001). Maka dapat dipahami bahwa penduduk kota Yatsrib tidak seperti kota Mekkah yang berpenduduk homogen, penduduk Yatsrib plural atau heterogen dari sisi agama, etnisitas dan bangsa (Fajar, 2019).

Masyarakat yang bercorak pluralistik seperti Yastrib di atas menyebabkan setiap golongan memiliki cara berfikir dan bertindak sendiri dalam mewujudkan kepentingannya menurut filosofi hidupnya yang dipengaruhi oleh keyakinan, kultur, dan tuntutan situasi. Karakter manusia yang demikian menyebabkan mudah timbul konflik. Karena masyarakat yang terdiri atas beberapa komunitas mempunyai perbedaan kepentingan yang tajam dalam bidang sosial, ekonomi, politik dan sebagainya sehingga cenderung terjadi konflik dalam mewujudkan kepentingan.

Nabi Muhammad SAW sangat memahami corak masyarakat Yatsrib yang mempunyai potensi timbulnya konflik. Karena itu, Nabi Muhammad SAW mengadakan penataan dan pengendalian sosial untuk mengatur hubungan antar golongan dalam kehidupan ekonomi, sosial, agama, dan budaya. Untuk itu ia melakukan tiga langkah politik. *Pertama,* membangun masjid yang berfungsi sebagai tempat beribadah, pusat pengajaran dan penyiaran Islam, pembinaan akhlak dan kultur umat Islam dan sarana mempererat ikatan di antara sesama jamaah. Dengan kata lain, masjid sebagai sentra berbagai aktivitas kehidupan manusia (Kasdi, 2015).

Dari sini Nabi Muhammad SAW memikirkan dan merancang fasilitas penggemblengan sumber daya manusia dan pembelajaran publik. Di situlah berkumpul berbagai sahabat dengan berbagai agenda diskusi pemikiran, musyawarah, dan pendidikan umat (Abdul, 2014). Berdirinya masjid juga menjadi tonggak terbentuknya masyarakat Islam serta merupakan titik awal pembangunan kota. Sebagai pemimpin masyarakat Nabi Muhammad sangat memperhatikan perkembangan dan kemajuan perdagangan. Pembangunan jalan serta tempat khusus untuk mempermudah transaksi perdagangan. Sehingga akhirnya Madinah tampil sebagai salah satu kota besar sekaligus pusat perdagangan di Jazirah Arabia (Yatim, 2008).

Kedua, mewujudkan persaudaraan nyata dan efektif antara kaum Muhajirin dan Anshar dalam wujud *al-ukhuwah al-islamiyah.* Nabi SAW mengajarkan dan mengaplikasikan persaudaraan (*mu'akhah*) internal antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar untuk kejayaan dan kemakmuran bersama dengan pijakan agama. Islam menuntut adanya ketetapan baru

dalam perjanjian persaudaraan yang mengharuskan pewarisan dalam tradisi persaudaraan yang baik untuk mengukuhkan dasar-dasar ekonomi, terutama golongan masyarakat yang tertindas. Sistem ini kemudian menjadi gelombang budaya yang menonjolkan tanggung jawab sosial bagi semua kalangan sebagai pembela kebenaran dan keadilan, dan penyelamat umat sebagai "angkatan baru" Islam.

Areal persaudaraan lalu diperluas dengan penyertaan masyarakat umum untuk menjayakan cita-cita kehidupan yang lebih tinggi dan bekerja sama untuk mendapatkan keamanan, stabilitas, kebebasan, dan pertumbuhan ekonomi. Kekuatan ini mencetuskan kesan yang bermakna dalam pembangunan peradaban umat, utamanya jalinan persaudaraan yang bertaut serasi antara kaum Muhajirin dan Anshar sebagai penduduk Madinah. Dalam praktiknya, Nabi SAW mempersaudarakan Jakfar bin Abi Thalib dengan Mu'azd bin Jabal, Hamzah bin Abdil Mutthalib dengan Zaid bin Haritsah, Abdurrahman bin Auf dengan Sa'ad bin Rabi', dan Nabi sendiri menyaudarakan dirinya dengan Ali bin Abi Thalib, dan seterusnya, (Abdul, 2014).

Ketiga, ditujukan kepada seluruh penduduk Madinah dengan cara membuat perjanjian tertulis yang menekankan pada persatuan yang erat di antara kaum muslimin dan Yahudi serta sekutunya dalam kehidupan sosial politik (Pulungan, 2001). Perjanjian ini dikategorikan sebagai undang-undang suatu negara yang baru muncul, yang di dalamnya mengatur kekuasaan politik, hak-hak manusia, pengelolaan urusan masyarakat. Ia merupakan peraturan asasi mengenai sistem politik dan sosial bagi komunitas Islam dan mengatur hubungan dengan komunitas lainnya (Fajar, 2019).

Perjanjian ini dibuat pada tahun pertama Hijriyah, sebelum terjadi Perang Badar disebut *shahifah* (lembaran tertulis) dan *kitabah* (tertulis) atau lebih populer disebut Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madinah* atau *Dustur al-Madinah, The Constitution of Medina*). Piagam Madinah itu diterima oleh semua komunitas menjadi acuan bagi Nabi untuk mempersatukan seluruh penduduk Madinah dan mengatur kehidupan sosial politik bersama kaum muslimin dan non-muslim. Piagam Madinah juga merupakan landasan pembentukan negara Madinah dengan Nabi Muhammad SAW sebagai pemimpinnya. Negara Madinah ini selanjutnya menjadi dasar perkembangan peradaban Islam.

Jika dilihat dari kacamata politik, perjanjian tertulis tersebut dapat disejajarkan dengan teori "kontrak sosial", yang menyebutkan bahwa rakyat sepakat untuk memberikan sebagian haknya kepada pihak lain untuk diperintah dan diatur kehidupannya agar terjamin kebebasannya. Sebagai kompensasinya, pihak pemimpin harus dapat melaksanakan kewajibannya melindungi Rakyat (Buchori, 2009). Sayid Ahmad Faraj (Faraj, 1993) mengategorikan Piagam Madinah sebagai undang-undang suatu negara yang baru muncul, yang di dalamnya mengatur kekuasaan politik, hak-hak manusia, dan pengelolaan urusan masyarakat. Ia merupakan peraturan asasi mengenai sistem politik dan sosial bagi komunitas Islam dan mengatur hubungan dengan komunitas lainnya. Perjanjian ini tidak hanya menghadirkan sebuah aturan masyarakat, namun juga merupakan dokumen yang mendasari terbentuknya sebuah negara.

Isi teks Piagam Madinah menyatakan bahwa di samping orang-orang muslim-mukmin sebagai satu umat,

juga dinyatakan kaum Yahudi dan sekutunya (kaum musyrik dan munafik) adalah umat yang satu bersama orang-orang muslim-mukmin. Untuk keutuhan umat ini, Piagam Madinah menegaskan pentingnya persaudaraan dan persatuan diwujudkan dalam kehidupan antar golongan dengan menjalin kerja sama untuk mencapai tujuan umum bersama dalam kehidupan sosial.

Persatuan dan persaudaraan ini tentu tidak akan eksis dalam realitas sosial jika masing-masing komunitas tidak memiliki persamaan hak dan kewajiban. Piagam Madinah menetapkan adanya persamaan di antara anggota masyarakat, yakni persamaan dari segi kemanusiaan yang mencakup persamaan hak hidup, hak keamanan diri, hak membela diri, hak memilih agama atau keyakinan dan tanggung jawab dalam mewujudkan perdamaian dan pertahanan serta keamanan kota Madinah.

Persamaan itu sebagai fondasi hak-hak asasi manusia baik personal maupun kolektif dan menghendaki adanya hak kebebasan. Dalam teks Piagam Madinah ditetapkan adanya kebebasan melakukan adat kebiasaan yang baik, kebebasan dari kemiskinan dan kemelaratan, kebebasan menuntut hak, kebebasan beragama dan kebebasan bagi antar pemeluk agama mengadakan kerja sama dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan politik sebagai jalan terwujudnya kehidupan bersama yang harmonis antar pemeluk agama.

Kaitannya dengan kebebasan mengadakan kerja sama itu, teks Piagam Madinah menetapkan prinsip hidup bertetangga yang menekankan agar setiap anggota keluarga dan komunitas menghormati hak-hak dasar komunitas manapun. Karena itu, masyarakat Madinah harus

menghormati hak-hak dasar komunitas lain yang menetap di luar negara kota itu. Kehidupan bertetangga yang harmonis akan terwujud apabila komunitas yang hidup bertetangga saling bekerja sama dan tolong-menolong. Prinsip tolong-menolong menjadi ketetapan Piagam Madinah yang menyatakan bahwa penduduk Madinah membutuhkan bantuan serta mewujudkan keamanan dan pertahanan bersama. Prinsip menanamkan sikap kepedulian sosial (Pulungan, 2001).

Semua prinsip itu menghendaki terwujudnya kehidupan sosial yang harmonis dan santun di kalangan masyarakat. Untuk itu diperlukan hal lain, yaitu hak kesempatan ikut membicarakan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan kepentingan publik. Dalam kaitan ini, piagam Madinah menetapkan prinsip musyawarah dalam kehidupan sosial untuk membicarakan berbagai masalah. Institusi musyawarah penting ditegakkan sebagai sistem kehidupan masyarakat, karena menjadi sarana untuk menghormati hak bicara dan berpendapat setiap kelompok dalam upaya menciptakan masyarakat yang terbuka, berbudaya dan menghindari tirani suatu kelompok terhadap kelompok lainnya. Sikap tirani merupakan cermin ketidakadilan.

Piagam Madinah menetapkan prinsip musyawarah agar warga negara dan kelompok sosial berlaku adil terhadap siapa saja. Implementasi keadilan dalam pandangan ajaran Islam mengandung dua sisi, yaitu; sisi relegius sebagai cerminan takwa orang yang melaksanakannya, dan sisi kemanusiaan sebagai penghormatan terhadap hak asasi manusia (Pulungan, 2001). Prinsip-prinsip tersebut dapat dilaksanakan dalam kehidupan sosial jika tercipta suasana aman dan damai yang

kondusif. Dalam hal ini, Piagam Madinah menetapkan prinsip pertahanan dan perdamaian. Prinsip pertahanan menegaskan adanya kewajiban umum bagi penduduk Madinah untuk mewujudkan keamanan bersama dan mempertahankan kedaulatan negara dari serangan musuh. Berkaitan dengan prinsip perdamaian ditegaskan adanya kewajiban umum dan kewajiban khusus untuk mewujudkan perdamaian di kota Madinah.

Kewajiban umum berlaku bagi semua penduduk Madinah, sedangkan kewajiban khusus berlaku bagi orang-orang mukmin. Teks Piagam Madinah menyatakan bahwa seorang tidak dibenarkan membuat perdamaian dengan pihak lain secara terpisah dengan meninggalkan mukmin lain, melainkan melibatkan semuanya sehingga perdamaian itu untuk semua dan mengikat mereka. Ini dimaksudkan agar persatuan umat Islam tidak terpecah belah. Pada teks lain dinyatakan bahwa apabila orang-orang mukmin mengajak pihak musuh berdamai, orang-orang mukmin wajib menerimanya dan melaksanakannya kecuali terhadap musuh yang memerangi agama. Prinsip ini jelas untuk menanamkan ke dalam diri setiap orang mukmin agar cinta perdamaian dan menjadi pelopor perdamaian dengan golongan manapun.

Keberhasilan Nabi Muhammad mempersatukan penduduk Madinah dan membuat Piagam Madinah diterima oleh semua komunitas sosial di kota itu serta pengaruhnya meluas dan diterima di Jazirah Arab, merupakan keberhasilan kepemimpinannya. Untuk itu dibutuhkan pemikiran, kemampuan negoisasi dan pendekatan untuk menyakinkan penduduk Madinah bahwa perjanjian tertulis itu penting bagi upaya mempersatukan

mereka dalam tatanan kehidupan sosial yang berbudaya (Pulungan, 2001).

Nabi Muhammad SAW dalam meningkatkan sumber daya manusia untuk melaksanakan suatu tugas seperti jabatan wali di daerah, panglima perang, hakim dan sebagainya, didasarkan pada prinsip *ashlah* (yang lebih patut) dan *afdhal* (lebih utama), *amanah* dan *mashlahah* serta *musyawarah* sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Aplikasi semua prinsip ini berakibat pada tegaknya keadilan. Penerapan prinsip *ashlah* tampak ketika Nabi Muhammad SAW berhasil menguasai kota Mekkah dan menerima kunci Ka'bah dari Bani Syaibah, pamannya Abbas menuntut kepadanya agar diserahkan kunci itu dan urusan air untuk keperluan jamaah haji. Nabi tidak memenuhinya, karena Bani Syaibah lebih *ashlah* (patut, cakap) daripada Abbas, dan ia mengembalikan kunci itu kepada Bani Syaibah. Seorang pemimpin dapat dikatakan arif dan berlaku adil apabila memilih seseorang untuk menduduki suatu jabatan, ia memperhatikan kepatutannya untuk jabatan itu.

Nabi Muhammad SAW dalam memilih seorang untuk menduduki suatu jabatan, ia juga menerapkan prinsip *afdhal* dan *amanah* yaitu orang yang mempunyai keahlian yang sesuai dengan bidang jabatan itu dan dapat dipercaya (*amanah*). Kesesuaian keahlian dengan bidang tugas merupakan modal kekuatan dalam memimpin. Nabi SAW sering mempercayai Khalid bin Walid sebagai panglima perang karena ia lebih utama dari sahabat lain. Ia tidak mengangkat Abu Dzar yang lebih amanah, tapi lemah dalam kepemimpinan. Prinsip *mashlahah* (kepentingan, kebaikan, efektivitas) dalam kepemimpinan terkait dengan motif dan tujuan seorang pemimpin dalam menempatkan orang-orang

dalam berbagai jabatan dan *mashlahah*-nya bagi masyarakat dengan memberi jabatan itu kepada seseorang. Jika motifnya untuk kepentingan duniawi lebih menonjol ketimbang motivasi agama, maka sang pemimpin akan mengangkat orang-orang yang mendukung dalam mencapai motifnya itu.

Jika sang pemimpin mempunyai ambisi pribadi untuk berkuasa, ia akan mengangkat siapa saja yang dapat mempertahankan kekuasaannya. Sebab itu Nabi SAW dalam mengangkat wakilnya di daerah sebagai wali (gubernur) sangat memperhatikan prinsip *mashlahah* bagi masyarakat setempat. Prinsip inilah yang diterapkannya ketika mengangkat para wali, seperti 'Attab bin Asad untuk kota Mekkah, Usman bin Abi al-'Ash untuk kota Thaif, Ali bin Abi Thalib, Muaz bin Jabbal dan Abu Musa untuk Yaman, dan Umar bin Hazam untuk kota Najran. Ada satu kebiasaan Rasulullah SAW setiap mengangkat seseorang menjadi panglima perang, diperintahkannya agar panglima perang yang diangkatnya itu menjadi imam shalat bagi tentaranya dan khatib dalam shalat Jum'at. Hal yang sama juga ia perintahkan kepada para wali yang diangkatnya. Kepada mereka juga diberi wewenang untuk membuat undang-undang dan menetapkan hukum berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW serta hasil ijtihad mereka.

Adapun mengenai musyawarah dalam kepemimpinan Rasulullah SAW, sebagai suri tauladan yang paling baik bagi umat manusia. Ia dikenal senang bermusyawarah dan membudayakan musyawarah di kalangan para sahabatnya dan kaum Yahudi dalam soal-soal kemasyarakatan dan urusan kenegaraan. Ia tidak menentukan sikap dan keputusan kecuali setelah mendapat persetujuan kaum muslimin. Ia bermusyawarah dengan para sahabat untuk

menghadapi kaum Quraisy dalam perang Badar, keputusan untuk para tawanan perang tersebut, menghadapi perang Uhud, perang Ahzab dan seterusnya. Dengan kaum Yahudi Nabi SAW bersedia menerima mereka untuk bermusyawarah tentang hukuman bagi seorang laki-laki dan perempuan Yahudi yang sudah berkeluarga melakukan zina, *diat* yang harus dibayar Yahudi Nadhir dan Yahudi Bani Quraizhah atas perselisihan antara mereka, ketika Nabi Qainuqa' menghianati satu pasal Piagam Madinah. Nabi SAW mengajak mereka bermusyawarah tentang hukuman atas penghianatan mereka dan seterusnya (Pulungan, 2001).

Nabi Muhammad SAW juga mengajak para sahabat bermusyawarah masalah perjanjian Hudaibiyah yang antara lain menyatakan bahwa Nabi dan para pengikutnya tidak jadi masuk Mekkah pada tahun itu, tetapi orang-orang Quraisy berjanji akan mengizinkan orang-orang Islam datang ke Mekkah pada tahun berikutnya dan tinggal di sana selama tiga hari tanpa senjata selain pedang yang tetap berada dalam sarungnya. Isi perjanjian tersebut membuat banyak sahabat Nabi jengkel dan menahan marah, termasuk Umar bin Khattab. Namun dalam proses perumusan naskah perjanjian Hudaibiyah Nabi mengambil kebijaksanaan atau sikap dengan mengabaikan pendapat dan keberatan dari banyak sahabat (Sjadzali, 1993).

Dilihat dari aspek *siyasah* Perjanjian Hudaibiyah mengisyaratkan beberapa hal; (1) keharusan menempuh jalan damai, meskipun dengan cara itu pencapaian tujuan secara logika agak terlambat; (2) keharusan mempunyai kemampuan membaca situasi dan kondisi, kapan harus memberi dan harus menerima; serta (3) keharusan memiliki kemampuan menentukan waktu yang tepat agar tujuan bisa

dicapai, hal ini sesuai dengan kaidah: "Barang siapa mempercepat sesuatu sebelum waktunya, akan mendapat sanksi yang berupa kegagalan" (Mubasyaroh, 2018).

Miriam Budiardjo, (2008) menyatakan bahwa dari segi ilmu politik, langkah Nabi menunjukkan beliau telah melaksanakan kekuasaan seperti yang dimiliki oleh negara yaitu kekuasaan politik. Kekuasaan politik yang dikuasai oleh negara bertujuan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat, mengontrol dan menertibkan unsur atau gejala kekuasaan dalam masyarakat. Karena manusia hidup dalam suasana antagonistis, penuh konflik dan persaingan. Pengaturan hubungan-hubugan tersebut, walaupun ada unsur pemaksaan, adalah untuk menetapkan tujuan-tujuan kehidupan bersama.

Dikatakan bahwa masyarakat yang dipimpin oleh Nabi itu adalah negara, karena dari sudut ilmu politik telah memenuhi syarat untuk disebut negara. Syarat berdirinya negara adalah adanya wilayah, penduduk dan pemerintahan yang berdaulat (Budiardjo, 2008). Semua unsur ini terdapat dalam negara Islam pertama yaitu Madinah. Wilayahnya adalah kota Madinah dan sekitarnya, rakyatnya terdiri dari unsur-unsur kaum Muhujirin, Ansor, dan kaum Yahudi yang menetap di Madinah, dan pemerintahan yang berdaulat dipegang oleh Nabi Muhammad. Undang-undangnya berdasar syariat Islam yang diwahyukan oleh Allah dan Sunah Rasul termasuk Piagam Madinah. Nabi sebagai kepala negara untuk mengatur segala persoalan dan memikirkan kemaslahatan umat secara keseluruhan, dalam rangka pelaksanaan *Siyasah Syar'iyah.*

Pendapat ini dibenarkan Fazlur Rahman, tokoh Neo-modernisme Islam asal Pakistan, bahwa masyarakat

Madinah yang dipimpin oleh Nabi Muhammad SAW tersebut merupakan sebuah negara. Muhammad Dliya' Ar-Rais, (1957) sepakat bahwa posisi Nabi di Madinah bukan hanya sebagai pemimpin agama, melainkan juga pemimpin politik. Pandangan serupa dari D.B. Macdonald yang menyatakan bahwa di kota Madinah telah terbentuk negara Islam pertama yang meletakkan dasar-dasar politik bagi penerapan perundangan-undangan Islam (Palawa, 2017). Adapun menurut Muhammad Tahir Azhary, (2007) peristiwa itu membuktikan bahwa Nabi Muhammad SAW telah melaksanakan doktrin Islam yang pokok yaitu hubungan manusia dengan Allah SWT (*hablum minallah*), dan hubungan manusia dengan manusia (*hablum minannas*). Perilaku Nabi Muhammad SAW pada permulaan periode Madinah itu membuktikan bahwa sejak semula Islam mempertautkan erat antara agama dan negara.

Secara politis Piagam Madinah dapat dikatakan sebagai wujud kebijakan politik Nabi dalam bidang hukum, tepatnya merupakan pilihan hukum yang akan diberlakukan untuk mencapai tujuan negara. Jadi Konstitusi Madinah dapat disebut wujud pernyataan kehendak penguasa negara dan masyarakat atas produk hukum yang diberlakukan di dalam suatu negara untuk mewujudkan kehendak umum atau kebaikan bersama. Dengan kata lain Piagam Madinah merupakan kristalisasi dan legalisasi atas berbagai kehendak dan kepentingan politik yang ada di dalam masyarakat Madinah yang sejatinya plural secara agama, etnisitas, dan suku bangsa (Fajar, 2019).

Dari uraian mengenai Negara Madinah pada periode Muhammad SAW, tampak aktivitas beliau tidak hanya menonjol di bidang risalah kenabian (dalam kapasitasnya

sebagai Nabi dan Rasul) untuk mengajarkan wahyu yang diterimanya dari Allah SWT kepada manusia. Tetapi juga menonjol di bidang keduniaan untuk membangun kebutuhan spiritual dan kebutuhan material masyarakat yang terdiri dari berbagai etnis, penganut agama dan keyakinan yang berada di bawah kepemimpinannya. Artinya Nabi Muhammad SAW telah menampilkan dirinya sebagai pemimpin yang berhasil melaksanakan prinsip keseimbangan antara kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat bagi umatnya. Terlaksananya prinsip keseimbangan ini karena beliau menerapkan secara konsisten prinsip musyawarah, prinsip keadilan, prinsip kebebasan berpendapat, prinsip kebebasan beragama, prinsip persamaan bagi semua lapisan sosial, prinsip keadilan sosial dan kesejahteraan sosial rakyat baik kesejahteraan materiilnya maupun kesejahteraan spiritualnya, prinsip persatuan dan persaudaraan, prinsip *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, dan prinsip ketaqwaan (Pulungan, 2001).

Menurut Abu Ridha (2004) secara filosofis masyarakat Madinah yang dibangun Nabi Muhammad SAW dapat disebut sebagai masyarakat egaliter, yang "bisa duduk sama rendah dan berdiri sama tinggi". Dalam masyarakat itu telah diperlihatkan aspek religius, sosial, dan *siyasah* yang egaliter. Di masyarakat Madinah, segala bentuk diskriminasi di hindari jauh-jauh. Semua penduduknya dijamin hak-haknya, baik hak-hak individu dan sosial ataupun hak-hak *siyasah*nya. Masyarakat Madinah menjadi sebuah masyarakat yang saling menghargai dan masing-masing dapat memberikan pastisipasi dan kewajiban-kewajibannya sebagai warga negara dalam jagat *siyasah*.

Selanjutnya, sistem yang dibangun oleh Rasulullah SAW dan kaum mukminin yang hidup bersama beliau di Madinah –jika dilihat dari segi praksis dan diukur dengan variabel-variabel politik di era modern- tidak disangsikan lagi bahwa sistem itu adalah sistem politik *par excellence*. Dalam waktu yang sama, juga tidak menghalangi untuk dikatakan bahwa sistem itu adalah sistem religius, jika dilihat dari tujuan-tujuannya, motivasinya, dan fundamental maknawi tempat sistem itu berpijak.

Nabi Muhammad SAW, mengutip pernyataan Muhammad Tahir Azhary, (2007), sebagai kepala negara Madinah telah menetapkan dengan sukses prinsip-prinsip politik Islam sebagaimana diajarkan dalam al-Qur'an. Dalam melaksanakan prinsip-prinsip itu, beliau tidak mengalami sesuatu hambatan karena: *Pertama,* Nabi Muhammad SAW sebagai tokoh panutan (*uswatun hasanah)* secara pribadi senantiasa memberikan contoh atau teladan kepada para pengikutnya tentang setiap hal yang ia ajarkan. Beliau tidak hanya sekedar berbicara atau menyampaikan sesuatu gagasan secara lisan, akan tetapi juga semua ajaran Islam beliau terapkan dalam kenyataan. *Kedua,* Karakter Nabi Muhammad SAW sebagai kepala negara Madinah ketika itu selalu mencerminkan sikap dan watak sebagai pemimpin yang demokrat dan berwibawa sesuai dengan moral atau akhlak Islam dan selalu mengutamakan kepentingan umum ketimbang kepentingan pribadi atau kepentingan keluarga. *Ketiga,* Kesadaran rakyat sangat tinggi terhadap kewajiban-kewajiban dan hak-hak mereka. Siapa pun di antara penduduk berhak menuntut hak-hak mereka apabila dilanggar oleh pemerintah, tanpa membedakan apakah mereka dari kalangan Islam atau bukan.

Sikap diskriminatif tidak pernah ada dalam watak dan pribadi serta perilaku kepada Negara Madinah terhadap warganya, karena dua alasan; (1) Pemerintah Madinah menyadari benar kewenangan dan sejauh mana batas-batas kewenangan mereka. (2) Dari segi lain, watak rakyat Madinah ketika itu sangat kritis terhadap kebijakan pemerintah Madinah. Sikap kritis ini adalah suatu sikap yang diajarkan dalam al-Qur'an tentang bagaimana seharusnya rakyat harus bersikap terhadap pemerintahnya dalam kaitannya dengan hubungan masyarakat dan pemerintah yang mengandung dua ciri yaitu ketaatan rakyat terhadap pemerintah dan kewajiban pemerintah memperhatikan dan melindungi kepentingan rayat, karena prinsip-prinsip ketaatan dalam al-Qur'an (surah an-Nisa [4] ayat 59) bukan merupakan suatu prinsip yang kaku, negatif dan absolut, tetapi ia adalah suatu prinsip yang timbal balik, artinya kewajiban rakyat mentaati pemerintah berlalu selama pemerintah Madinah melaksanakan tugas dan menyelenggarakan pemerintahannya sesuai dengan kewajiban yang dibebankan kepadanya, yaitu melaksanakan prinsip-prinsip negara hukum sebagaimana dituntut oleh al-Qur'an dan Sunnah Rasul.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa Rasulullah membentuk suatu pemerintahan berdasarkan visi kenabian beliau, sehingga pemerintahan yang dibentuk itu kaya dengan dimensi spiritual dan internasional. Dalam waktu singkat, kekuatan Islam telah menjelma menjadi pesaing bukan hanya bagi kaum Quraisy, melainkan juga bagi dua kekuatan imperium waktu itu, yaitu Bizantium dan Persia. Setelah generasi beliau, kaum umat Islam berhasil memperluas wilayah kekuasaannya dengan menaklukkan daerah-daerah

sekitarnya melalui peperangan melawan dua kekuatan adidaya tersebut. Negara Islam yang mulanya hanya berpusat di Madinah dapat melebarkan sayapnya ke sebagian besar wilayah Asia Barat dan Afrika Utara (Kasdi, 2015).

Bab 4

POLITIK ISLAM PADA MASA KHULAFA' AR-RASYIDIN

A. Problem Sepeninggal Nabi Muhammad SAW

Pada hari Senin, tanggal 12 Rabi'ul Awwal 11 H bertepatan dengan tanggal 8 Juni 632 M, Rasulullah wafat. Beliau tidak pernah pernah berwasiat tentang siapa dan kelompok mana yang harus menggantikannya sebagai pemimpin politik umat Islam sepeningalnya (Mansur, 2019). Beliau tampaknya menyerahkan persoalan tersebut pada kaum muslimin sendiri untuk menentukannya. Oleh karenanya, muncul problem tentang siapa yang pantas menggantikan Nabi. Kelompok Muhajirin dan Anshar masing-masing mengklaim bahwa merekalah yang paling berhak menggantikan posisi Nabi. Sa'ad bin Ubadah salah seorang tokoh Ansar, berinisiatif menggagas pertemuan di Balai Saqifah Bani Sa'adah di kota Madinah untuk membicarakan soal pergantian Nabi Muhammad SAW. Pertemuan tersebut dihadiri sejumlah tokoh dari kelompok Muhajirin seperti Abu Bakar Assiddiq, Umar ibnu al-Khattab, Abu Ubaidah ibnu Abi Jarrah (Mansur, 2019).

Muhammad S. Elwa, (1983) menyatakan bahwa hasil musyawarah di Saqifah Bani Sa'adah dapat disimpulkan menjadi 3 pandangan. *Pertama,* sahabat Anshar karena membantu Rasulullah SAW serta mempertahankan iman mereka dengan jiwa dan hartanya merasa bahwa jabatan

khalifah (jabatan pengganti Rasulullah sebagai pemimpin umat atau *khalifah*) berhak milik mereka. Mereka menilai bahwa kaum Muhajirin (emigran) telah menerima kebaikan hingga diterima tinggal menjadi penduduk Madinah. Karena mereka tergolong dalam kelompok mereka.

Kedua, pandangan dari kaum Muhajirin, pandangan mereka disampaikan oleh Abu Bakar dan menjawab tuntutan kaum Anshar. Beliau sepakat terhadap jasa mereka dan melindungi Rasulullah SAW, juga usaha mereka untuk terus mempertahankan imam mereka. Namun menurut Abu Bakar, sebuah jasa bukanlah alasan yang cocok untuk menuntut hak atas jabatan khalifah. Sebab, mungkin sebaiknya kaum Muhajirin bisa membalik dengan mengatakan; kelompok pertama yang berbakti kepada Allah dan merasa satu klan dengan Rasulullah. Juga sama-sama ikut menderita dan berjuang bersama Rasulullah menghadapi tantangan-tantangan yang ada. Abu Bakar kemudian menyatakan; "Namun dunia Arab hanya mengakui adanya klan yang paling tinggi darah kebangsaannya, yaitu Quraisy.

Ketiga, Pandangan al-Hubah bin al-Mundhir dari kaum Anshar yang menyatakan bahwa perlunya dua orang yang sama-sama berkuasa dan memimpin pemerintahan Islam berikutnya. Satu dari golongan Anshar dan satunya dari Muhajirin. Namun pandangan itu ditolak, baik oleh golongan Anshar sendiri maupun golongan Muhajirin.

Ketika peristiwa itu berlangsung, Umar bin Khattab mengusulkan Abu Bakar sebagai orang yang paling pantas menggantikan kedudukan Nabi Muhammad SAW karena faktor kedekatan dan senioritasnya. Lalu Umar pun mem*baiat* Abu Bakar yang kemudian diikuti oleh yang

lainnya. Dengan demikian, proses pemilihan Abu Bakar dilakukan secara aklamasi oleh perorangan, yaitu Umar bin Khattab lalu disetujui oleh kaum Muslimin (Buchori, 2009).

Menurut Didin Saefuddin Buchori, (2009) pemilihan dan penetapan Abu Bakar sebagai khalifah dilakukan secara demokratis. Pencalonannya dilakukan oleh perseorangan, yaitu Umar bin Khattab, lalu disetujui oleh semua yang hadir pada waktu itu. Cara ini dilakukan karena Rasulullah SAW tidak menunjuk pengganti atau mewariskan kepemimpinannya kepada seseorang. Muhammad Muslehuddin Muslehuddin, (2000) menambahkan bahwa pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah menyuguhkan tentang analogi dan ijma' sekaligus, karena pemilihan itu didukung oleh kesepakatan umum yang karenanya mencapai status ijma'.

Kemudian perlu digarisbawahi bahwa permasalahan awal setelah wafatnya Rasulullah SAW tentang siapa pengganti Rasulullah membuktikan bahwa sejak awal karakter yang diperlihatkan umat Islam begitu serius dalam membicarakan persoalan politik. Sehingga antara kaum Anshar dan Muhajirin begitu alot berdebat di Saqifah Bani Sa'idah karena masing-masing kelompok merasa layak menjadi pengganti Rasulullah (Zada, 2007).

B. Abu Bakar ash-Shiddiq

Abdullah ibn Abi Quhaifah Attamini atau Abu Bakar ash-Shiddiq. Di zaman pra Islam bernama Abdullah ibnu Ka'bah (Zainudin, 2015), kemudian diganti oleh Nabi menjadi Abdullah merupakan khalifah Islam pertama yang dilantik oleh seluruh komunitas muslim sepeninggal Nabi Muhammad SAW. Kedudukan Abu Bakar sangat penting

mulai berjuang mengkonsolidasikan kekuatan Islam di Arabia, termasuk kalangan bangsawan Mekkah yang kaya raya dan sebagai orang kedua yang memeluk Islam setelah Khadijah, menemani Nabi dalam perjalanan hijrah ke Madinah, sahabat terdekat Nabi Muhammad yang kesetiaannya terhadap Nabi tidak pernah berkurang sedikit pun, dan keimanannya terhadap dakwah Nabi tidak pernah sedikit pun goyah, karenanya dikenal al-Shiddiq (penuh kepercayaan). Bahkan ketika Rasulullah SAW hendak wafat, beliau menunjuk Abu Bakar untuk menggantikannya menjadi imam shalat, sebagai salah satu isyarat penunjukan kepemimpinan kepadanya (Aminah, 2015).

Selama masa kekhilafahannya yang berlangsung sekitar dua tahun mulai tahun 632-634 M, Abu Bakar, hampir seluruh masa pemerintahannya dipergunakan untuk menghadapi pergolakan-pergolakan politik baik yang terjadi di dalam negeri maupun dengan pihak luar negeri (Mansur, 2019). Sejak hari pertama dilantik sebagai khalifah, Abu Bakar langsung menyatakan secara terbuka kepada rakyat bahwa ia bersedia dikoreksi, apabila melakukan kesalahan dalam menjalankan tugasnya. Maka, Abu Bakar telah menciptakan suatu sistem kontrol masyarakat terhadap setiap kebijakannya. Dalam arti lain, Abu Bakar memberikan kesempatan yang luas bagi masyarakat untuk turut berperan dalam mengawasi jalannya roda pemerintahannya.

Sifat Abu Bakar itu, menurut Muhammad Tahir Azhary, (2007) dapat dipahami, karena sebagai manusia, ia tidak akan luput dari kemungkinan berbuat keliru dalam melaksanakan tugasnya.

Pidato Abu Bakar,

> *"Saudara-saudara, saya telah dipilih sebagai orang yang diserahi amanah (dipercaya) meskipun saya bukan orang yang terbaik di antara kalian. Kalau saya berjalan di atas kebenaran ikutilah saya. Sebaliknya, kalau saya berbuat salah, luruskan saya (koreksilah saya). Tentu saja kebenaran adalah kejujuran dan kebohongan adalah ketidakjujuran. Orang yang paling lemah di antara kamu adalah sangat kuat (mempunyai posisi kuat) dalam pandangan saya dan akan saya jamin hak-hak mereka. Orang yang merasa kuat di antara kalian akan tampak lemah dalam pandangan saya dan akan saya ambil dari hak-hak mereka. Aku mohon kepada kalian untuk menaati saya selama saya menaati Allah dan Rasul-Nya. Apabila aku tidak menaati Allah dan Rasul-Nya kalian bebas dan boleh untuk tidak menaatiku"* (Azhary, 2007).

Setelah Abu Bakar menjadi khalifah, banyak permasalahan yang dihadapinya. Dalam menangani masalah-masalah itu, Abu Bakar selalu menerapkan prinsip musyawarah dengan para sahabat dan tokoh-tokoh Madinah. Seperti dalam menghadapi banyaknya orang-orang yang keluar dari Islam karena mereka merasa perjanjian setia hanya berlangsung ketika Nabi masih hidup. Ketika Nabi wafat, perjanjian itu batal. Di antara mereka bahkan ada yang mengaku Nabi seperti Aswad Ansi, Musailamah al-Kazzab, Tulaihah bin al-Asadi, dan Sajah. Abu Bakar memerangi kaum Murtad tersebut dalam Perang Riddah yang menelan banyak korban jiwa terutama dari kalangan penghafal al-Qur'an. Sehingga kemudian Umar bin Khattab mengusulkan pembukuan al-Qur'an. Abu Bakar menolak usul Umar dengan alasan tidak diperintahkan oleh Nabi. Setelah diyakinkan oleh Umar tentang pentingnya

usulan itu, Khalifah pun akhirnya menyetujui. Maka disusunlah kemudian sebuah tim panitia pengumpulan al-Qur'an yang diketuai Zaid bin Tsabit (Lubis, 2013).

Selanjutnya, Abu Bakar menghadapi orang-orang yang enggan membayar zakat, karena mereka mengira bahwa zakat adalah serupa dengan pajak yang dipaksakan. Selain itu, penyerahannya pun ke perbendaharaan pusat di Madinah sama saja artinya dengan "penurunan kekuasaan", suatu sikap yang tidak disukai oleh suku-suku Arab karena bertentangan dengan karakter mereka yang independen. Alasan lainnya adalah disebabkan kesalahan memahami al-Qur'an yang menerangkan mekanisme pemungutan zakat (QS. at-Taubah [9]: 301). Mereka menduga bahwa hanya Nabi saja yang berhak memungut pajak, yang dengan itu kesalahan seseorang dapat dihapus dan dibersihkan. Ketika Abu Bakar mereka merencanakan untuk memerangi, mereka mengajukan alasan bahwa perang tidak sah terhadap mereka yang mengucapkan syahadat. Abu Bakar menjawab bahwa zakat adalah esensi Islam yang tak dapat diabaikan tanpa mengabaikan agama itu sendiri (Buchori, 2009).

Pengembangan wilayah pada masa Abu Bakar meliputi wilayah yang cukup luas. Selain Jazirah Arab yang dapat disatukan kembali setelah munculnya gerakan pembangkang, beberapa daerah di luarnya dapat pula ditaklukkan dan dimasukkan ke dalam kekuasaannya. Wilayah-wilayah yang berhasil ditaklukkan adalah Ubullah (Teluk Persia), Lembah Mesopotamia, Hirah, Dumat al-Jandal, sebagian daerah yang berbatasan dengan Palestina, perbatasan Syam, dan sekitarnya (Buchori, 2009).

Untuk memudahkan pengelolahan pemerintahan di luar Madinah, Abu Bakar membagi wilayahnya ke dalam

beberapa provinsi. Untuk memimpin wilayah provinsi diangkat seorang *amir* atau *wali,* di mana wilayah Mekkah dipercayakan kepada Itab bin Asid, Thaif kepada Utsman bin Abi al-Ash, San'a kepada Muhajir bin Abi Umayyah, Hadramaut kepada Ziyad bin Labid, Khaulan kepada Ya'la bin Umayyah, Zubaid dan Rima kepada Abu Musa al-Asy-ari, Janad kepada Muaz bin Jabal, Najran kepada Jarir bin Abdullah, Bahrain kepada al-Ula bin al-Hadrami, dan wilayah Irak dan Syam dipercayakan kepada para pemimpin militer sebagai *wulat al-amr* (Buchori, 2009).

Sesudah memulihkan ketertiban di dalam negeri, Abu Bakar lalu mengalihkan perhatiannya untuk memperkuat perbatasan dengan Persia dan Byzantium, yang pada gilirannya kemudian menjurus kepada serangkaian peperangan melawan kedua kekaisaran besar itu. Abu Bakar mengirim komando Mutsanna dan Khalid bin Walid ke Irak dan menaklukkan Hirah, sebuah kerajaan setengah Arab yang menyatakan kesetiannya kepada Kaisar Persia, yang secara strategi sangat penting bagi umat Islam dalam meneruskan penyebaran agama ke wilayah-wilayah belahan utara dan timur. Sedangkan ke Syam, suatu negara di utara Arab yang dikuasai Romawi Timur (Byzantium), Abu Bakar mengutus empat panglima yaitu Abu Ubaidah, Yazid bin Abu Sufyan, Amr bin Ash, dan Syurahbil bin Hasan (Buchori, 2009).

Ekspedisi ini memang sangat besar artinya dalam perkembangan politik Islam. Pasalnya, daerah protektorat itu merupakan front terdepan wilayah kekuasaan Islam dengan Romawi Timur. Di samping itu, Syam dianggap bagian integral dari Jazirah Arab karena para penduduknya bergaul dengan menggunakan bahasa Arab. Secara

emosional, hal ini memperkuat ikatan psikologis dengan bangsa Arab (Buchori, 2009).

Abu Bakar hanya memerintah selama 2 tahun 3 bulan. Ketika Abu Bakar jatuh sakit yang sangat serius, ia segera memanggil sahabat untuk bermusyawarah tentang siapa calon penggantinya sebagai khalifah kedua. Pada saat itu hadir beberapa tokoh, yaitu; Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Zaid bin Tsabit, dan beberapa tokoh lainnya dari kalangan Muhajirin dan Anshar. Dalam permusyawaratan itu akhirnya Umar terpilih, sebagai khalifah menggantikan Abu Bakar. Abu Bakar meninggal pada hari senin tanggal 23 Agustus 624 M, ketika pasukan Islam sedang mengancam Palestina, Irak, kerajaan Hirah, dan telah meraih beberapa kemenangan yang dapat memberikan beberapa kemungkinan besar bagi keberhasilan selanjutnya (Lubis, 2013).

Mengutip pernyataan Khalil Abdul Karim, (2003) rekomendasi penunjukkan Abu Bakar atas Umar bin Khattab sebagai penggantinya tidak muncul berdasarkan kehendak pribadinya, akan tetapi lebih merupakan hasil musyawarah Majelis Permusyawaratan Kaum Muslimin, dan Abu Bakar sama sekali tidak menyimpang dari tradisi warisan Arab. Oleh karenanya cara yang ditempuh Abu Bakar menyelenggarakan pemilihan penggantinya ketika ia masih hidup sebagian yuris memandang sebagai hasil ijtihad perorangan dari Abu Bakar.

Jika dilihat dari segi implementasi prinsip musyawarah. Sebagai suatu prinsip sentral dalam politik Islam, tindakan Abu Bakar itu dapat dinilai sebagai implementasi yang optimal terhadap prinsip musyawarah. Sebagai kepala negara, beliau ingin memperoleh suatu

kepastian dan jaminan tentang siapa penggantinya kelak, karena hal ini menyangkut kelanjutan dari eksistensi negara Madinah yang ketika itu menjadi tanggung jawabnya. Sebelum beliau wafat, beliau sudah mengetahui siapa yang akan menduduki jabatannya sepeninggal beliau. Dengan terpilihnya Umar sebagai khalifah kedua, maka tanggung jawab dan tugasnya akan beralih kepada Umar, seorang tokoh Islam ketika itu yang beliau ketahui benar sifat dan karakternya yang mulia (Azhary, 2007).

C. Umar bin Khattab

Khalifah Umar bin Khattab di dalam sejarah Islam tercatat sebagai salah seorang administrator yang terampil dan pandang mengelola administrasi pemerintahan dengan perangkat mekanisme yang makin disempurnakan. Kondisi politik dalam keadaan stabil, usaha perluasan wilayah Islam memperoleh hasil yang gemilang. Wilayah Islam pada masa Umar bin Khattab meliputi Semenanjung Arabiah, Palestina, Syria, Irak, Persia dan Mesir (Zainudin, 2015). Struktur pemerintahan Madinah diatur oleh Umar sedemikian rupa baiknya, sehingga lebih mencerminkan karakteristik politik Islam. Salah satu mekanisme yang paling penting ialah pembentukan majelis permusyawaratan yang anggota-anggotanya terdiri dari kelompok Muhajirin dan Anshar. Kelompok Anshar terdiri dari suku Aus dan Khazraj. Tercatat sebagai anggota pada majelis itu antara lain Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Abdurrahman bin Auf, Mu'az bin Jabal, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, dan lain-lain. Tempat persidangan majelis adalah di Masjid Madinah (Azhary, 2007).

Umar ibn al-Khattab dicatat sejarah sebagai orang yang pertama kali mendirikan kamp-kamp militer yang

permanen. Pos-pos militer di daerah perbatasan, mengatur berapa lama seorang suami diperbolehkan pergi berjihad meninggalkan isterinya yaitu tidak melebihi 4 bulan. *Al-Faruq* juga orang yang pertama kali memerintahkan panglima perang untuk menyerahkan laporan secara terperinci mengenai keadaan prajurit, dengan membuat buku khusus untuk mencatat para prajurit dan mengatur secara tertib gaji tetap mereka, mengikutsertakan dokter, penerjemah, dan penasihat yang khusus menyertai pasukan (Pratama, 2018). Bahkan terdapat pula petugas pengawas yang melaporkan kepadanya tentang kemungkinan-kemungkinan terjadinya penyelewengan baik yang dilakukan oleh pejabat sipil maupun pejabat militer. Setiap kasus penyelewengan beliau selesaikan secara hukum. Untuk hal ini tiada seorang pun dikucilkan (Azhary, 2007). Prinsip persamaan ini juga terlihat dalam suatu surat Umar bin Khattab kepada Abu Musa al-Asy'ari ketika itu menjabat sebagai hakim. Persamakanlah rakyat di hadapanmu, di persidangan-persidangan dalam mahkamahmu agar orang yang mempunyai kedudukan tinggi tidak mengharapkan sesuatu (yang buruk) daripadamu sedang orang-orang yang lemah tidak putus asa mengharapkan keadilanmu (Azhary, 2007).

Prinsip kesejahteraan pun sangat diterapkan Umar bin Khattab kepada para pegawai negara dengan cara memberikan gaji atau perhiasan yang cukup. Dengan cara ini, kemungkinan penyelewengan-penyelewengan terhadap kekayaan negara dapat dihindari (Azhary, 2007). Umar membagi kekuasaan Islam, yang berpusat di Madinah, ke dalam beberapa provinsi, yaitu Mekkah, Madinah, Syam, Jazirah, Basra, Kufah, Mesir, dan Palestina. Langkah

membagi wilayah kekuasaan Islam yang luas tersebut merupakan sesuatu yang tepat dalam memimpin wilayahnya. Kawasan yang sudah demikian luas itu tidak mungkin lagi diatur langsung dari Madinah. Tugas-tugas pemerintahan di kawasan itu dipercayakan kepada para gubernur. Kedudukan gubernur merupakan wakil khalifah di Madinah.

Untuk memelihara keutuhan negara, di mana diperlukan kekuatan militer yang tangguh dan berkelanjutan, Umar mulai membentuk *diwan* tentara reguler dengan sistem imbalan oleh negara dari *baitul mal.* Diwan tersebut dikenal dengan sebutan *Diwan Umar,* yaitu suatu daftar orang-orang dalam laskar yang diatur menurut suku masing-masing. Diwan itu juga memberikan penetapan jumlah gaji yang harus diterima. Bahkan *diwan* tersebut juga menjelaskan pengelompokan jumlah gaji itu berdasarkan pada waktu mereka memeluk Islam.

Umar juga membentuk dewan-dewan dalam pemerintahan, mendirikan baitul mal, membuat mata uang emas, membentuk korps tentara untuk menjaga tapal batas, mengatur gaji, mengangkat hakim-hakim, mengatur perjalanan pos, menciptakan tahun hijrah, dan mengontrol *hisbah*. *Hisabah* merupakan pengawasan terhadap pasar, pengontrolan terhadap timbangan dan takaran, pengawasan terhadap tata tertib kesusilaan, sampai pengawasan terhadap kebersihan jalan.

Satu hal yang unik belum pernah dilakukan oleh penguasa di mana pun, Khalifah Umar bin Khattab pada setiap malam melakukan perjalanan keliling kampung untuk menyelidiki dan mengetahui bagaimana kehidupan rakyat. Beliau langsung pergi seorang diri secara *incognito* untuk

melihat bagaimana keadaan rakyatnya. Suatu ketika dalam suatu perjalanan, beliau menyaksikan seorang ibu sedang berebus sesuatu. Sementara itu anaknya merintih kelaparan. Ketika beliau mengetahui bahwa yang direbus oleh si ibu itu adalah air dengan maksud untuk menghibur si anak yang kelaparan, maka beliau segera berfikir bahwa beliaulah yang bertanggung jawab terhadap kejadian ini. Umar sebagai khalifah merasa hal itu tidak patut terjadi, kalau saja ia tahu sebelumnya. Maka pada saat itu juga ia pergi meninggalkan tempat itu dan segera kembali dengan memanggul sejumlah gandum dan lain-lain untuk diberikan kepada si ibu tadi untuk segera dimasak sebagai makan malam mereka. Begitulah cara Khalifah Umar bin Khattab melaksanakan prinsip kesejahteraan (Azhary, 2007).

Hanya saja, akhir hidup Umar sangat tragis pada hari Rabu bulan Dzulhijah tahun 23 H Umar bin Khattab wafat, lantaran terbunuh oleh seorang budak dari Persia bernama Abu Lu'luah. Tragedi ini terjadi sewaktu penduduk tengah berkumpul untuk menjalankan shalat subuh, Abu Lu'luah masuk ke tengah-tengah mereka. Ketika Khalifah Umar memasuki masjid, ia menyerbu dan menikamnya dengan sebilah pisau tajam dengan cepat melarikan diri. Pembunuhan tersebut diduga bermotif dendam akibat penaklukan atas Persia yang dilakukan pasukan Islam pada masa Umar. Umar memerintah paling lama dibandingkan tiga khalifah lain, yaitu sepuluh tahun enam bulan.

D. Utsman bin Affan

Ketika Umar bin Khattab meninggal dunia, Miqdad mengumpulkan Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Thalhah bin Ubaidillah, Zubair bin Awwam, Sa'ad bin Abi

Waqqash, dan Abdurrahman bin Auf di rumah Aisyah. Sedangkan Thalhah tidak hadir dalam pertemuan (Mansur, 2019). Dalam pertemuan itu disetujui satu kesepakatan penting yang memutuskan Abdurrahman bin Auf sebagai pemimpin pemilihan dan teknisnya diserahkan kepadanya. Disepakati pula bahwa yang akan dicalonkan adalah orang yang tidak ada kaitannya keluarga khalifah dan tidak boleh mengabaikan nasihat dan pendapat kaum muslimin.

Selama tiga hari tiga malam Abdurrahman menemui sahabat-sahabat Rasulullah SAW yang ada di Madinah, dari mulai para pemimpin militer sampai para pembesar diajak bermusyawarah dalam masalah tersebut. Sehingga ia tidak tidur di malam terakhir, terus-menerus memperbincangkan persoalan pengganti Umar ini sampai esok harinya. Pada hari keempat, pagi-pagi Abdurrahman sudah mengumpulkan kaum muhajirin, Anshar, para pembesar, tokoh-tokoh dan para sahabat senior, serta para pemimpin prajurit. Mereka berkumpul sampai memenuhi Masjid Madinah. Kemudian Abdurrahman berkata: "Wahai Manusia, berikan pendapat anda? Ammar bin Yasir lalu berkata: "Jika Anda tidak ingin kaum muslimin berselisih maka pilih dan baiatlah Ali.""

Pendapat Ammar bin Yasir ini didukung oleh Abdullah bin Rabi'ah. Maka orang-orang pun saling berguman. Lalu Abdurrahman berkata: "Sesungguhnya aku telah melihat dan bermusyawarah maka wahai orang-orang yang telah dijanjikan masuk surga, janganlah jadikan diri Anda sebagai jalan perselisihan." Abdurrahman kemudian memanggil Ali dan berkata; "Anda harus berjanji kepada Allah, akan bekerja dengan *kitabullah* dan Sunnah Rasul-Nya serta tradisi dua Khalifah terdahulu." Ali bin Abi Thalib berkata: "Saya

berharap akan bekerja sesuai dengan ilmu dan kemampuanku." Kemudian Utsman dipanggil dan dikatakan kepadanya seperti yang dikatakan kepada Ali. Utsman pun berkata; "Ya." Maka Abdurrahman mengangkat kepalanya ke arah atap dan kedua tangannya memegang tangan Utsman dan ia berkata, "Ya Allah, dengar dan saksikanlah, sesungguhnya aku telah berbaiat kepada Utsman." Maka orang-orang pun semuanya membaiatnya.

Kemudian Thalhah datang pada hari pembaiatan tersebut dan setelah berlangsungnya pembaitan Utsman lalu berkata kepadanya, "Terserah Anda, jika Anda keberatan, aku akan mengembalikannya." Thalhah berkata, "Anda akan mengembalikannya?" Utsman menjawab, "Ya." Thalhah berkata, "Apakah semua orang telah membaiatmu?" Utsman berkata, "Ya." Thalhah menjawab; "Kalau begitu aku sekarang membaiatmu dengan penuh kerelaan (Hawwa, 2002).

Proses pemilihan terhadap Utsman bin Affan memang berjalan cukup demokratis kendati pada waktu tersebut terjadi persaingan ketat antara kelompok yang pro Ali bin Abi Thalib dengan kelompok yang pro Utsman bin Affan. Pengangkatan seorang khalifah melalui pemilihan yang dilakukan oleh sebuah tim di mana salah satu dari enam orang anggota tim *ahlu syura* tersebut berhak dipilih dan memilih, merupakan proses demokrasi pertama pertama dalam sejarah kekhalifahan ummat Islam (Mansur, 2019). Didin Saefuddin Buchori, (2009) menyatakan bahwa praktik ini tergolong baru dan berbeda dengan penetapan Abu Bakar ash-Shiddiq dan Umar bin Khattab. Dari segi politik modern, model ini bisa dikategorikan sebagai pemilihan yang demokratis.

Pada waktu menjadi khalifah, usia Utsman bin Affan sudah mencapai 70 tahun. Perpindahan jabatan khalifah dari

Umar ke Utsman ternyata merupakan suatu pergantian sikap kepemimpinan yang kontras dari ketegasan, keradikalan, dan tanpa kompromi menuju kelembutan, kelunakkan, dan ketidaktegasan. Utsman sendiri merupakan seorang saudagar yang kaya raya. Ia pemurah, saleh, dan tawadhu. Kekayaannya ia habiskan untuk berjuang di jalan Allah (*fisabilillah*). Dalam relasi antara dia dengan rakyatnya sangat menerapkan prinsip musyawarah. Misalnya, ketika terjadi keresahan karena ulah orang-orang Sabaiyah (para pengikut Abdullah bin Saba').

Utsman mengundang semua gubernur untuk berkumpul dalam suatu pertemuan para gubernur di Madinah tahun 34 H setelah selesai masa haji. Semua gubernur pada waktu itu hadir. Di antara mereka banyak yang menyarankan supaya orang-orang yang menimbulkan kegelisahan dan keresahan di hukum pancung (dipenggal). Tetapi khalifah Utsman menolak saran itu. Akhirnya setelah bermusyawarah diputuskan untuk menyelesaikan masalah itu dengan cara mengutus suatu delegasi yang terdiri dari empat orang yaitu Muhammad bin Muslimah, Utsman bin Zaid, Ammar bin Yasir, dan Abdullah bin Umar untuk mendatangi setiap provinsi untuk berbicara dengan rakyat setempat. Tiga orang di antara mereka kembali ke Madinah untuk melaporkan kepada khalifah Utsman bahwa situasi berjalan normal. Tetapi, utusan keempat tidak kembali ke Madinah. Ia diutus ke Mesir tempat Abdullah bin Saba' dan para pengikutnya tinggal, Ammar bin Yasir telah terbujuk oleh orang-orang Sabaiyah itu. Karenanya ia menggabungkan diri dengan mereka

Sikap Utsman bin Affan tersebut telah membuktikan bahwa ia adalah orang yang anti kekerasan atau melakukan

tindakan sewenang-wenang tanpa ada sesuatu dasar hukum yang dapat membenarkan tindakan itu. Dalam arti lain, Utsman enggan menindas rakyatnya secara zalim (Azhary, 2007). Sikap yang sama Utsman perlihatkan ketika salah seorang sahabat Nabi SAW Abu Dzar al-Ghiffari menentang penguasa, terutama berkaitan dengan hak atas kekayaan. Menurut Abu Dzar orang Islam tidak boleh mempunyai kekayaan lebih dari kebutuhannya untuk menyangga hidupnya dalam sehari semalam. Atau untuk dibelanjakan di jalan Allah. Atau ia berjanji untuk mendermakannya.

Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT; "Barang siapa menimbun emas dan perak dan tidak membelanjakan-nya di jalan Allah, beritahulah bahwa mereka akan disiksa dengan siksa yang amat pedih". Jadi, jika seorang memiliki kelebihan belanja setelah untuk tiga kepentingan tersebut, kemudian disimpan, maka mereka bearti telah melawan perintah al-Qur'an dan harus dihukum. Mu'awiyah marah atas tindakan Abu Dzar tersebut dan meminta Utsman untuk memanggilnya kembali ke Madinah, Utsman mengabulkan permintaan Mu'awiyah. Sementara itu, Abu Dzar langsung mengajukan permohonan kepada Utsman untuk pergi ke daerah pinggiran kota Madinah yang disebut dengan al-Rabdhah. Permohonan itu dikabulkan. Abu Dzar tinggal di sana dan mengasingkan diri sampai ajal menjemputnya (Elwa, 1983).

Terlepas dari berbagai kontroversi masa pemerintahan Utsman, wilayah Armenia, Tunisia, Cyprus, Rhodes, dan bagian yang tersisa dari Persia, Transoxania, serta Tabaristall berhasil direbut. Ekspansi Islam pertama berhenti sampai di sini. Sedangkan karya monumental lain yang dipersembahkan oleh Utsman adalah penyusunan kitab suci

al-Qur'an. Penyusunan al-Qur'an dimaksudkan untuk mengakhiri perbedaan-perbedaan serius dalam bacaan al-Qur'an (Lubis, 2013).

Pada masa ini pula kekompakan umat Islam lambat laun mulai retak dan keserasian antara sahabat senior serta rakyat mulai terganggu, hal ini terutama disebabkan oleh kepemimpinan yang lemah, dan nepotisme. Utsman mengisi jabatan-jabatan penting dengan anggota-anggota keluarganya tanpa memperhatikan kecakapan mereka, seperti Marwan ibn Hakam. Dialah pada dasarnya yang menjalankan pemerintahan, sedangkan Utsman hanya menyandang gelar Khalifah (Zainudin, 2015). Tindakan ini, membuat masyarakat semakin tidak puas, ditambah lagi dengan perilaku-perilaku yang tidak terpuji dari pejabat-pejabat yang ditunjuk oleh khalifah Utsman. Kekacauan memuncak dengan timbulnya pemberontakan terhadap pemerintahan pusat yang berakhir dengan terbunuhnya Utsman, atau dalam sejarah Islam dikenal dengan *al-fitnah al-kubra* (Sjadzali, 1993).

E. Ali bin Abi Thalib

Setelah terbunuhnya Utsman bin Affan, masyarakat Islam dari golongan Muhajirin dan Anshor berulang kali mendatangi Ali bin Abi Thalib dan meminta kesediaannya menjadi khalifah. Permintaan tersebut selalu ditolak oleh Ali karena persoalan siapa yang menjadi khalifah tegas Ali sebaiknya diselesaikan lewat musyawarah sehingga memperoleh legitimasi dari sahabat-sahabat termuka di Madinah ketika itu. Tetapi, karena masyarakat Madinah seringkali mendesak Ali dan menyebutkan bahwa masyarakat Islam perlu segera memiliki seorang pemimpin sehingga tidak terjadi kekacauan yang lebih besar. Lalu Ali

berkata: "Kalau begitu mari kita ke Masjid." Kemudian orang-orang berkumpul, lalu membaiatnya (Hawwa, 2002).

Masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib merupakan masa yang paling banyak menghadapi masalah dalam negeri. Bibit-bibit pemberontakan yang sudah timbul pada masa pemerintahan Utsman bin Affan semakin tumbuh dan berkembang. Situasi dalam negeri yang dihadapi oleh khalifah Ali demikian rumitnya. Beberapa sahabat senior seperti Abdullah bin Umar, Saad bin Abi Waqqas, Hasan bin Tsabit dan Abdullah bin Salam yang ketika itu berada di Madinah belum mau ikut mem*baiat* Ali. Mereka baru mau mem*baiat* Ali jika semua umat Islam sudah menyatakan *baiat* (Pulungan, 2002). Selain itu, mereka menuntut agar pelaku pembunuhan terhadap khalifah Utsman ditangkap dan diadili. Suatu tuntutan yang sulit dipenuhi oleh khalifah Ali, karena situasi politik yang tidak mendukung. Akan tetapi, Khalifah Ali tetap menggunakan prinsip musyawarah dengan para pembangkang yang tidak bersedia melakukan *bai'at* kepadanya.

Muawiyah termasuk salah satunya, dan mendorongnya untuk memisahkan diri dengan pemerintahan 'Ali ibn Abi Thalib, kemudian mendeklarasikan 'pemerintahan tandingan' di Damaskus. Mu'awiyah mulai menyebarkan isu-isu politis, dengan menuduh 'Ali bin Abi Thalib sebagai aktor di balik pembunuhan 'Utsman bin 'Affan. Dia juga menyeru penduduk Damaskus untuk mengkudeta pemerintahan sekaligus mempropagandakan revolusi (Purnama, 2016).

Ali bin Abi Thalib melakukan pendekatan persuasif terhadap para pembangkang dan menyakinkan mereka bahwa pemerintahannya akan menegakkan hukum sebagaimana mestinya dalam menyelesaikan kasus

pembunuhan terhadap khalifah Utsman. Akan tetapi, akhirnya Ali terpaksa melakukan perang terhadap mereka. Setelah usaha-usaha persuasif melalui musyawarah menemui jalan buntu berkali-kali. Dilihat sudut politik Islam tindakan yang dilakukan khalifah Ali dapat dibenarkan. Karena suatu prinsip dalam politik Islam yaitu prinsip ketaatan kepada *ulil amri* telah diabaikan oleh para pembangkang dan pemberontak. Kalau khalifah Ali terpaksa memerangi mereka, maka hal itu ia lakukan atas dasar al-Qur'an (Azhary, 2007).

Perang pertama yang dilakukan Ali adalah menghadapi tiga serangkai Aisyah, Thalhah dan Zubair dalam Perang Jamal. Disebut Perang Jamal karena perang ini dipimpin oleh Siti Aisyah yang menunggang unta. Ali sebenarnya ingin sekali menghindari perang. Dia mengirim surat kepada Thalhah dan Zubair agar keduanya mau berunding untuk menyelesaikan perkara itu secara damai. Namun ajakan tersebut ditolak. Akhirnya, pertempuran yang dahsyat pun berkobar. Ali berhasil mengalahkan lawannya. Zubair dan Thalhah terbunuh ketika hendak melarikan diri, sedangkan Aisyah ditawan dan dikirim kembali ke Madinah (Lubis, 2013).

Setelah Perang Jamal berakhir, Ali dan pasukannya menghadapi perang kedua dengan pemberontak yang dipimpin oleh Muawiyah. Dalam sejarah Islam dikenal dengan nama Perang Shiffin, karena terjadi di Shiffin. Saat pasukan Ali hampir saja memenangkan peperangan, muncul kelicikan dan tipu muslihat Muawiyah dengan cara mengangkat al-Qur'an tinggi-tinggi sebagai tanda perdamaian. Ali memahami bahwa itu tidak lebih hanya siasat Muawiyah agar tidak kalah. Namun, demi menjaga

agar korban tidak banyak berjatuhan, Ali menerima genjatan senjata yang ditawarkan musuh atau sering dikenal dengan nama peristiwa *tahkim* (Zada, 2007).

Alhasil, peperangan kemudian diselesaikan melalui perundingan. Masing-masing pihak mengajukan juru bicara. Dari pihak Ali mengajukan Abu Musa al-Asy'ari sebagai juru runding, sementara pihak Muawiyah mengajukan Amr bin Ash. Ironi perundingan terjadi di luar dugaan siapa pun. Abu Musa diberi giliran pertama berbicara dan sepakat menurunkan Ali sebagai khalifah untuk selanjutnya mengangkat pemimpin baru sesuai kesepakatan bersama. Namun, dengan kelicikan Amr bin Ash, ia menerima peletakan jabatan Ali, tetapi kemudian ia menempatkan Muawiyah untuk mengisi jabatan khalifah yang kosong.

Hasil perundingan tentu saja dimenangkan oleh Muawiyah, sementara Ali berada pada posisi yang kalah. Pasca *tahkim*, mayoritas umat Islam tetap mengakui Ali sebagai khalifah dan dua bulan berikutnya diiringi pula oleh Muawiyah yang memproklamirkan diri sebagai khalifah. Karena merasa ditipu, Ali bin Abi Thalib tidak mau meletakkan jabatan khalifah hingga akhirnya hayatnya. Hasil *tahkim* yang tidak adil juga mendapat protes dan kecaman dari sebagian pendukung Ali. Mereka bukan hanya tidak setuju dengan keputusan majelis *tahkim* melainkan juga menyatakan keluar dari kelompok Ali. Kelompok yang keluar inilah yang sangat populer dengan sebutan kaum Khawarij. Karena itu, munculnya kaum Khawarij dalam perspektif sosio-historis adalah refleksi dari kekecewaan kepada hasil *tahkim* yang tidak adil. Atas nama kepentingan, *tahkim* tidak mampu mengakomodasi kepentingan semua masyarakat Islam. Mereka juga kecewa terhadap Ali yang mau menerima

ajakan Muawiyah untuk menyelesaikan pertikaian politik dengan cara ber*tahkim*. Kelompok ini kemudian membentuk kubu perlawanan terhadap Ali. Mereka berpendapat, siapa saja yang keluar dari kelompok mereka adalah kafir dan wajib dibunuh. Oleh karena itu, mereka menghalalkan darah Ali, Muawiyah, dan para pengikutnya (Buchori, 2009). Konflik dari hari ke hari semakin memuncak dan selalu berujung pada pertumpahan darah. Keadaan ini hampir tidak dapat dikendalikan hingga akhirnya khalifah Ali wafat pada tahun 41 H/661 M karena dibunuh oleh pemuka Khawarij bernama Abdurrahman bin Muljam, yang membencinya karena menerima perundingan Shiffin.

Segi lain dari penerapan prinsip politik Islam ialah prinsip persamaan di depan hukum. Suatu contoh yang paling jelas adalah gugatan Khalifah Ali bin Abi Thalib terhadap seorang Kristen yang dicurigai memiliki Baju Besi Khalifah dengan cara yang tidak sah. Ketika perkara itu diperiksa di pengadilan, beliau berkeberatan apabila beliau diperlakukan sebagai khalifah. Beliau tetap ingin diperlakukan sebagai rakyat biasa yang memiliki persamaan di depan hukum. Sesuai dengan hukum acara yang berlaku, maka setiap penggugat harus membuktikan gugatan tentang kepemilikannya itu. Ternyata Khalifah Ali tidak mampu membuktikan gugatannya. Maka akhirnya ia dikalahkan dalam perkara tersebut (Azhary, 2007).

Setelah Ali wafat, pucuk pimpinan dunia Islam diserahkan kepada Hasan. Namun karena beberapa sebab tertentu dan ditambah semakin dominannya kekuasaan Muawiyah, membuat Hasan tidak bisa bertahan lama. Akhirnya, terjadi pembicaraan antara Hasan dan Muawiyah perihal peralihan kekuasaan, tujuannya agar tidak terjadi

konflik berkepanjangan dan demi kemaslahatan dan ketenteraman umat Islam. Kemudian Hasan mem*baia*t Muawiyah. Tahun itu kemudian disebut sebagai tahun rekonsiliasi (*'amul jama'ah)* (Lubis, 2013).

Terlepas dari pengalaman sejarah yang tidak menyenangkan pada akhir masa pemerintahan *khulafa' ar-rasyidin*, maka penerapan prinsip-prinsip politik Islam telah diimplementasikan secara maksimal dan optimal oleh para khalifah tersebut. Misalnya, prinsip musyawarah, kebebasan, persamaan di hadapan hukum. Di samping itu, prinsip keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat juga diterapkan dengan baik (Azhary, 2007). Walaupun corak praktik dalam bernegara belum memiliki teori-teori yang utuh, maka dari itu mekanisme penggantian khalifah pun berubah-ubah dari masa Abu Bakar kepada Umar dengan cara wasiat, Umar kepada Utsman dengan tim formatur, Utsman kepada Ali dengan cara aklamasi. Setelah itu, akhirnya kekuasaan Islam diambil alih oleh Mu'awiyah dan mengawali sistem monarkhi dalam pemerintahan (Triono, 2011).

~oOo~

Bab 5

POLITIK ISLAM PASCA KHULAFA' AR-RASYIDIN

A. Perubahan Sistem Politik

Setelah Khalifah Ali bin Abi Thalib wafat karena dibunuh oleh pengikut Khawarij, jalan Muawiyah menuju kekuasaan pun makin menemukan momentumnya. Pengganti Ali, Hasan bin Ali tampak tidak siap dan kurang mampu mengatasi persoalan, karena gangguan dari kelompok Khawarij maupun Muawiyah yang masih tidak puas terhadap sepak terjang politik Ali bin Abi Thalib. Pada sisi lain, Bani Umayyah sebenarnya sudah lama menginginkan kekuasaan kekhalifahan, bahkan sejak Abu Bakar dan Umar menjadi khalifah dan mendapatkan momentum ketika Utsman bin Affan mengangkat saudara-saudaranya menjadi pejabat penting di pemerintahan. Mereka juga memersiapkan Syiria (Syam) sebagai basis kekuasaan di masa yang akan datang.

Akhirnya demi "kemaslahatan umat" Hasan berdamai dengan Muawiyah dan menyerahkan kepemimpinan umat Islam kepadanya dengan syarat jabatan itu akan dikembalikan kepadanya setelah Muawiyah meninggal. Perjanjian ini dapat mempersatukan umat Islam kembali dalam satu kepemimpinan politik, di bawah Muawiyah bin Abi Sufyan. Perjanjian itu juga menyebabkan Muawiyah menjadi penguasa absolut dalam dunia Islam (Lubis, 2013).

Peristiwa tersebut terjadi pada tanggal 25 Rabiul Awal 41 H/661 M dan dikenal dengan sebutan *Am al-Jama'ah* (tahun persatuan), karena kaum muslimin kembali berada di bawah satu tumpuk pemimpin. Dan ada syarat lainnya yang mesti disepakati Muawiyah antara lain:

Pertama, agar Muawiyah tidak menaruh dendam terhadap seorang pun penduduk Irak. *Kedua,* menjamin keamanan dan memaafkan kesalahan-kesalahan mereka. *Ketiga,* agar pajak negeri Ahwaz diperuntukkan kepadanya dan diberikan tiap tahun kepadanya. *Keempat,* agar Muawiyah membayar kepada saudaranya, Husain, 2 juta dirham. Dan; *kelima,* pemberian kepada Bani Hasyim haruslah lebih banyak dari pemberian kepada Bani Adis Syam (Buchori, 2009).

Hari persatuan umat Islam tersebut tanggal 25 Rabiul Awal 41 H/661 M, menjadi tonggal awal berdiri Daulah Umayyah. Daulah Umayyah didirikan oleh Muawiyah bin Abu Sufyan bin Harb. Nama Kerajaan ini dinisbahkan kepada Umayyah bin Abd Syams bin Abdu Manaf. Silsilah keturunan Muawiyah bin Abu Sufyan bin Harb bin Umayyah bin Abdi Syams bin Abdi Manaf bertemu dengan Nabi Muhammad SAW pada Abdi Manafnya. Jika keturunan Nabi dipangil dengan sebutan keluarga Hasyim, maka keturunan Umayyah disebut dengan keluarga Umayyah (Mahfudin et al., 2019).

Setelah menjadi khalifah, Muawiyah secara khusus tidak menginginkan adanya perubahan sama sekali. Dia menghormati kekuatan-kekuatan yang ada, dengan tetap membatasi dirinya pada penyeimbangan secara bijaksana antara satu kekuatan dengan kekuatan lainnya (Ikhsan, 2013). Akan tetapi ketika memindahkan pusat pemerintahan

dari Madinah ke Damaskus Syiria sebagai langkah awal guna menghindari aksi protes para tokoh dan masyarakat Madinah, yang sebagian besar tidak mendukungnya dan menjadikan Damaskus (Syiria) sebagai ibukota yang memang sejak dulu sudah dipersiapkan untuk mengkonsolidasi gerakan dan kekuasaan Bani Umayyah (Muslehuddin, 2000). Muawiyah mulai berubah, apalagi mengubah sistem pemerintahan Islam menjadi *monarchiheridetis* (kerajaan turun-temurun) meniru praktik dan tradisi raja-raja Romawi (Bizantium) dan Persia. Bahkan, Muawiyah menjadikan anaknya Yazid bin Muawiyah sebagai Putra Mahkota dengan tujuan agar kekuasaan hanya berputar pada keluarga (Monarkhi).

Ide awal pewarisan kekhalifahan berasal dari al-Mughirah ibn Syu'bah, yang kala itu menjabat sebagai gubernur Kufah. Dialah yang memberi saran kepada Muawiyah untuk mengangkat anaknya Yazid untuk menjadi khalifah penggantinya (Haris, 2018). Muawiyah sendiri mempunyai beberapa alasan mengenai pengangkatan Yazid, yaitu: (1), Yazid adalah satu-satunya orang yang bisa diterima orang-orang Syiria, karena apabila dari keluarga lain akan membawa ke dalam keluarga dan marganya sesuatu yang mengganggu keseimbangan kekuatan-kekuatan rawan yang telah dikembangkan oleh Muawiyah. (2), faktor usia Muawiyah yang sudah tua mendesaknya untuk cepat memilih siapa penggantinya, (3), Muawiyah khawatir akan terjadi fitnah sebagaimana fitnah pertumpahan darah sejak kematian Khalifah Utsman (Haris, 2018). Kebijakan ini jelas mencerminkan sifat haus kekuasaan dan lunturnya nilai-nilai keislaman akibatnya hilang prinsip persamaan, kebersamaan dan mendahulukan

kepentingan umum di atas kepentingan pribadi seperti yang pernah dipraktikkan oleh Rasulullah SAW. Bahkan Para penguasa Daulah Umayyah dalam memerintah seringkali bertindak otoriter (Yatim, 2008). Misalnya Muawiyah tidak segan-segan menekan, memaksa, dan bahkan membunuh pihak yang tidak setuju pengangkatan Yazid sebagai Putra Mahkota (Malik, 2017).

Sistem khalifah monarkhi ini disebut oleh Antony Black sebagaimana dinyatakan Ibnu Syarif dan Khamami Zada, (2007) dengan khalifah patrimonial, yakni suatu sistem pemerintahan yang memberikan hak kepada pemimpin untuk menganggap negara sebagai miliknya dan bisa diwariskan kepada keluarganya (turun-temurun) sementara rakyat dipandang sebagai bawahan yang berada di bawah perlindungan dan dukungannya. Konsep ini menganggap, kekuasaan pemimpin bersifat mutlak dan tidak bisa dicampuri orang lain (apalagi hukum konstitusional), tetapi ia tunduk kepada aturan tidak tertulis yang memosisikannya sebagai kepala keluarga (bapak) yang darmawan. Mereka mendakwahkan bahwa penguasa adalah penggembala dan rakyat adalah gembalaan (*ra'iyyah*). Sang khalifah meliputi bumi dengan cahaya kasih sayang, keadilan, dan hujan. Kemurahannya ini wajib dibalas oleh rakyat dengan ketaatan (Malik, 2017).

Sistem monarkhi merupakan sistem pemerintahan yang menjadikan raja sebagai sentral kekuasaan. Seorang raja berhak menetapkan aturan bagi rakyatnya. Perkataan raja adalah undang-undang yang tertinggi yang harus ditaati. Raja memiliki hak khusus yang tidak dimiliki oleh rakyat. Raja memiliki kekebalan hukum, dan kekuasaan kenegaraan tak terbatas. Kadang-kadang raja hanya

berfungsi sebagai simbol negara saja. Sedangkan urusan negara diatur orang lain (Zada, 2007).

Daulah Bani Umayyah berlangsung kurang lebih 90 tahun. Selama masa itu, Daulah Bani Umayyah di Damaskus (Suriah) dipimpin oleh 14 khalifah, yaitu: Muawiyah I bin Abi Sufyan (41-61 H/661-680 M), Yazid I (61-64 H/680-683 M), Muawiyah II (64-65 H/683-684 M), Marwan I bin Hakam (65-66 H/684-685 M), Abdul Malik (66-86 H/685-705 M), al-Walid I (86-97 H/705-715 M), Sulaiman (97-99 H/715-717 M), Umar II (Umar bin Abdul Aziz) (99-102 H/717-720 M), Yazid II (102-106 H/720-724 M), Hisyam (106-126 H/724-743 H), al-Walid II (126-127 H/743-744 M), Yazid III (127 /744M), Ibrahim (127 H/744 M), dan Marwan II (127-133 H/744-750 M). Dari 14 khalifah sebagai disebut di atas, terdapat lima khalifah besar yaitu: Muawiyah bin Abi Sufyan (661-680 M), Abd al-Malik bin Marwan (685-705 M), al-Walid bin Abd al-Malik (705- 715 M) Umar bin Abd al-Aziz (717-720 M), dan Hisyam bin Abd al-Malik (724-743 M) (F. Z. dan H. Aravik, 2019).

Menurut (Buchori, 2009) dan Fuji Rahmadi, (2018) walaupun Muawiyah mengubah sistem pemerintahan menjadi monarkhi (turun-temurun), penyebutan gelar bagi pemimpinnya masih tetap “khalifah”. Bahkan, Muawiyah menyebut dirinya *amirul mukminin*, di mana status jabatan khalifah diartikan sebagai “wakil Allah” dalam memimpin umat dan mengaitkannya dengan al-Qur’an dalam surah al-Baqarah [2] ayat 30. Atas dasar ini, Daulah Umayyah menyatakan bahwa keputusan-keputusan khalifah didasarkan atas perkenaan Allah, siapa pun yang menentangnya adalah kafir (Khairuddin, 2017).

Perilaku dan praktik kekuasaan seperti itu kemudian dilanjutkan oleh Daulah Abbasiyah di Baghdad dengan

mengadopsi unsur-unsur dari kerajaan Persia yang monarkhi absolut dan memindahkan ibu kota dari Damaskus ke Baghdad, lalu dilanjutkan dengan mencontoh secara besar-besaran mondel-model konsep kekuasaan dan administrasi negara Persia (Nasr, 2002). Dalam bahasa Marshal G. S Hodgson sebagaimana dikutip Didin Saefudin (Buchori, 2009) corak politik pemerintahan Daulah Abbasiyah adalah Absolutisme, yakni pemerintahan yang mutlak di tangan khalifah dan bersifat tidak terbatas. Salah satu simbol absolutisme itu adalah kehadiran pengeksekusi setiap waktu yang selalu siap dengan pedangnya untuk menghukum mati orang-orang yang menolak perintah dan kemauan khalifah.

Padahal sejarah membuktikan bahwa dari perilaku dan praktik seperti inilah muncul kecemburuan sosial yang menyebabkan terjadi ketidakpuasan dan berakhir pada pemberontakan di beberapa daerah, terutama dari kalangan Syi'ah dan Khawarij. Misalnya pembaiatan Yazid menjadi Khalifah menggantikan Muawiyah, menimbulkan protes, terutama di Madinah seperti Husein bin Ali, Abdullah bin Umar, Abdurrahman bin Abu Bakar, dan Abdullah bin Zubair menyatakan menolak pengangkatan Yazid dan menolak sumpah setia kepadanya. Mereka menginginkan pergantian kepemimpinan dilakukan dengan cara musyawarah, mengikuti jejak Rasulullah SAW atau Abu Bakar al-Shiddiq atau Umar bin Khattab dalam urusan khalifah bukan dengan cara penunjukkan atas dasar keturunan (Buchori, 2009). Kaum Anshor di Madinah lebih sepakat mengangkat Abdullah bin Hanzalah dan kaum Quraish mengangkat Abdullah bin Muti', dan penduduk Mekkah mengangkat Abdullah bin Zubair sebagai

pemimpin dari pada memberikan *bai'at* terhadap kepemimpinan Yazid (Rachman, 2018).

Penduduk Kufah (Irak) mengirimi surat kepada Al-Husain bin Ali. Dalam surat tersebut berisi tentang sikap penduduk Irak atas pembaiatan Yazid dan tidak menyetujui akan hal itu. Surat yang datang ke Al-Husain tidak hanya satu, akan tetapi lebih dari lima ratus pucuk surat. Yang semuanya datang dari penduduk Kufah (Abdul Aziz N, 2020). Karena tidak puas, para pendukung Al-Husain bin Ali melakukan pemberontakan. Kemudian Yazid menanggapinya dengan sangat emosional dan mengerahkan pasukannya untuk membasmi pemberontakan tersebut. Puncaknya ketika pasukan Yazid yang dipimpin Ubaidullah bin Yazid membantai Husein bersama keturunannya di Karbala dan kepalanya di bawa ke hadapan Yazid, pada 10 Muharram (hari Asyura) 61 H/680 H. Peristiwa ini oleh orang-orang Syiah dijadikan sebagai tahun berkabung (duka) yang selalu diperingati setiap tahunnya. Kasus ini nampak jelas bahwa pada periode kemunculan Dinasti Umayyah ini dihiasi penentangan, aksi protes, pemberontakan, dan ketidakstabilan dari kalangan keluarga Nabi SAW, sahabat senior, sekaligus kelompok-kelompok Syiah serta Khawarij (Mahfudin et al., 2019).

Berbagai tindakan-tindakan itu menjadi dendam kesumat para khalifah Abbasiyah selanjutnya. Misalnya, kebijakan politik As-Saffah (khalifah Abbasiyah pertama) adalah membasmi keluarga Umayyah yang masih tersisa dengan cara mengerahkan segenap pasukan yang dipimpin oleh pamannya sendiri Abdullah bin Ali sampai-sampai mereka juga membongkar semua kuburan Bani Umayyah dan jenazahnya dibakar dan hanya ada dua kuburan yang

selamat dari kekejaman tersebut yaitu kuburan Muawiyah bin Abi Sufyan dan Umar bin Abdul Aziz. Sehingga dari revolusi itu hanya satu orang yang berhasil selamat yaitu Abdurrahman ad-Dakhil. kemudian mendirikan sebuah Amir di Andalusia. Menurut mereka hal ini dilakukan untuk mereformasi sistem Daulah Umayyah agar sesuai dengan ajaran Islam murni. Karena dianggap korup, dekaden, otoriter dan sekuler. Khalifah-khalifah Daulah Umayyah sepeninggal Abd. Malik bin Marwan adalah khalifah yang tidak cakap dan tidak bermoral. Yazid II, misalnya, banyak menghabiskan waktu dengan berburu dan minum anggur serta lebih sibuk dengan menikmati musik dan syair daripada dengan al-Qur'an dan urusan-urusan kenegaraan. Karena harta kekayaan melimpah dan jumlah budak berlebih, hidup mereka menjadi tidak terkendali dan koruptif (F. Z. dan H. Aravik, 2019). Yazid III (744 M) adalah khalifah pertama yang lahir dari seorang budak. Perilaku buruk kelas penguasa hanyalah gambaran kecil dari keburukan moral yang bersifat umum (Iqbal, 2015).

Kritik tajam dikemukakan Muhammad Muslehuddin, (2000) terhadap Daulah Umayyah. Menurutnya filsafat politik Daulah Umayyah lebih bersifat duniawi daripada spiritual. Sebagai raja yang bersifat otokrasi, mereka dikendalikan pendapat pribadi mereka dalam keputusan politik, ekonomi dan diplomatik. Muhammad Syahrur, (1994) juga menyatakan bahwa pemikiran politik Daulah Umayyah dan Abbasiyyah memiliki empat karakter antara lain; (1), penguasa menguasai semua aspek kehidupan rakyat. (2), orang yang punya kekuatan dapat memiliki kekuasaan atau hukum. Kekuasaan dipegang pemilik modal atau pemimpin tentara. (3), penguasa memiliki kekuasaan

terbatas. (4), kekuasaan bisa diwariskan. Maka keempat karakter itu sulit disebut sebagai islami. Pemikiran politik seperti itu telah menghantarkan Arab menuju krisis akut. Di samping itu, segi fikih, akidah, dan pemikiran ilmiah juga mengalami krisis yang membeku.

Mengutip Fazlur Rahman, ada beberapa poin perbedaan corak kepemimpinan *al-Khulafâ al-Râsyidûn* dengan khalifah-khalifah Daulah Umayyah antara lain: (a) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn* sistem pemerintahan dijalankan secara demokratis dengan pertimbangan hukum yang didasari atas landasan al-Qur'an, hadis, dan ijmak, sedangkan pada masa Dinasti Umayyah perintah khalifah adalah segala-galanya dan harus dipatuhi. (b) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn*, khalifah menganggap sebagai pelayan masyarakat, sedangkan para khalifah Dinasti Umayyah menganggap diri mereka sebagai penguasa. (c) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn,* pemimpin mampu bertahan karena dukungan rakyat, sedangkan masa Dinasti Umayyah dapat bertahan karena kekuatan. (d) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn* tidak ada satu suku yang berkuasa terus menerus, sedangkan pada Dinasti Umayyah hanya suku tertentu (yaitu Bani Umayyah) yang mendominasi masa kekhalifahan. (e) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn* hak berbicara dijamin dan rakyat dapat langsung menghadap khalifah, sedang setelahnya hak bicara ditekan dan jika ingin bertemu khalifah harus melewati perantara yang disebut *hâjib*. (e) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn* sistem demokrasi berjalan baik, sedang pada masa Umayyah suara rakyat tidak dihiraukan. (f) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn*, pemimpin tidak memiliki hak terhadap *bait al-mâl*, sedangkan pada masa Dinasti Umayyah *bait al-mâl* menjadi

milik khalifah sendiri. (g) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn,* pengaruh jahiliyah berkurang, sementara pada Dinasti Umayyah bertambah. (h) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn,* khalifah hidup sederhana dan dianggap orang biasa. Sebaliknya, para khalifah era Dinasti Umayyah hidup dengan serba mewah. (i) Pada masa *al-Khulafa al-Rasyidun,* khalifah merangkap ahli hukum, agama, dan sangat menghargai alim ulama. Sebaliknya, pada zaman Umayyah para ulama diistirahatkan dari dunia politik. (j) Pada masa *al-Khulafa al-Rasyidun,* gerak-gerik khalifah tentang urusan agama dibatasi oleh syariat, sedangkan pada masa Umayyah khalifah berkuasa penuh dan memerintah tanpa batas. (k) Pada masa *al-Khulafâ al-Râsyidûn*, Majelis Syura di atas khalifah dan keluarga, sedang di masa Umayyah anggota syura diangkat dari dan oleh keluarga serta kaum kerabat khalifah (Malik, 2017).

Maka Muawiyah bertanggung jawab terhadap berakhirnya tradisi pengisian jabatan kepala negara melalui musyawarah, karena Muawiyah sendiri menjadi khalifah tidak lewat prosedur tersebut, bahkan merebutnya dengan kekerasan, tipu daya dan kelicikan. Muawiyah meninggal dunia pada April 680 M, setelah memerintah lebih kurang 20 tahun. Masa pemerintahan Muawiyah merupakan masa kemakmuran dan perdamaian di dalam negeri serta keberhasilan di luar negeri. Tidak sedikit keberhasilan khalifah Muawiyah berkat jasa para pengikut yang ditempatkan di sekelilingnya, terutama Amr bin Ash Gubernur Mesir, al-Mughirah, Gubernur Kufah dan Ziad bin Abih, penguasa al-Basra (F. Z. dan H. Aravik, 2019).

Meskipun demikian, menyalahkan kebijakan politik Muawiyah sebagai biang kerok dari hilangnya tradisi *syura*

dalam tradisi Islam bukan langkah bijak. Menurut Khairuddin, (2017) setidaknya kebijakan politik Muawiyah dapat dilihat dalam tiga sudut pandang, antara lain; (1) Islam bukanlah satu-satunya negara yang ada di dunia ketika itu. Di luar Islam ada tiga negara besar Byzantium, Persia dan Cina. Tiga negara yang disebutkan terakhir ini menganut sistem monarkhi. Muawiyah sebagai mantan Gubernur Damaskus sangat memahami ini karena beliau banyak berinteraksi dengan mereka. (2) Alasan geografis dan wilayah barangkali salah satu aspek penting yang harus dikedepankan. Mengingat wilayah kekuasaan Islam pada saat itu luas, sementara pada sisi lain jarak tempuh yang begitu jauh antara satu kota dengan kota lainnya hanya dapat ditempuh dengan berjalan kaki dan menunggang binatang. Rasanya sangat sulit untuk mendapatkan kesepakatan yang bulat (ijmak) dalam memilih pemimpin pengganti Muawiyah. Hal ini juga ternyata secara *de facto* belakangan diketahui bahwa ijmak yang diakui itu hanya terjadi pada masa sahabat. (3) Realitas sejarah memberikan informasi bahwa pada masa itu hanya monarkhi yang diinginkan oleh umat. Pernyataan ini barangkali terlalu ekstrim. Tetapi ada hal yang perlu diperhatikan, yaitu setelah Ali bin Abi Thalib meninggal dunia, penduduk Irak mem*bai'a*t Hasan bin Ali bin Abi Thalib sebagai Khalifah pengganti Ali. Setelah Hasan bin Ali meninggal terjadi pula pem-*bai'at*-an Husin bin Ali sebagai Khalifah. Artinya kalaupun Muawiyah tidak "merebut" kekuasaan, maka sistem yang terjadi juga kemungkinan besar adalah monarkhi; Muawiyah melakukan ini dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Karena kalau diserahkan kepada umat kemungkinan pertumpahan darah pun akan

terjadi. Di sisi lain adanya seorang pemimpin merupakan hal yang *dharuri.*

Dari proposisi tersebut dapat dipahami di masa Daulah Umayyah dan Abbasiyyah, pemikiran politik Islam didominasi oleh perdebatan tentang sistem pemerintah atau lebih tepatnya hubungan khalifah dan negara. Kedua Daulah Islam ini cenderung menganut sistem pemerintah atau sistem politik yang tidak memisahkan agama dan negara. Bahkan agama yang direpresentasikan oleh khalifah cenderung mensubordinasi negara atau kehidupan politik di kedua Daulah. Dijadikannya *monarkhi* sebagai model suksesi kepemimpinan, jelas membuang *syura* sebagai salah satu mekanisme pergantian dalam politik Islam.

B. Interprestasi dan Pengaruh Budaya Asing

Sebelum datangnya Islam, daerah Arabia yang kemudian menjadi wilayah negara Islam yang pertama itu tidak pernah mengenal kesatuan politik yang lebih besar dari pada negara-negara kota. Di daerah tersebut, masing-masing kota yang kebetulan jaraknya berjauhan merupakan kesatuan politik yang mandiri dan merdeka, dan hanya terdiri dari satu atau beberapa suku saja, seperti Mekkah dan Yatsrib. Oleh karenanya di antara ciri-ciri kehidupan masyarakat Arab yang menonjol adalah kemandirian, semangat persamaan dan tiadanya formalitas.

Ciri-ciri tersebut masih tampak jelas pada masa *Khulafa ar-Rasyidin,* khususnya sampai akhir pemerintahan Umar. Rakyat dapat berbicara langsung dengan kepala negaranya di mana pun dia bertemu. Salah satu contoh, pada suatu ketika dalam suatu perjalanan Umar bin Khattab mendengar seorang perempuan tua sedang memaki-maki." Celakalah

Umar! Celakalah Umar," Umar lalu mendekati perempuan tua itu dan bertanya, "Mengapa engkau berkata demikian ?" Wanita itu menjawab, "Ya Umar telah bertindak zalim karena tidak pernah memperhatikan rakyat yang tua seperti saya ini. Celakalah dia."

Mendengar jawaban perempuan tua itu Umar menangis dan kembali cepat ke rumahnya lalu membawa satu karung makanan yang ia bawa sendiri untuk diberikan kepada perempuan tua itu. Seorang prajurit melihat Umar membawa makanan itu lalu berkata, "Wahai Khalifah, biarlah saya yang membawanya." Umar menjawab, "Bagaimana mungkin aku akan tenang selama perempuan tua itu selalu berada dalam keadaan lapar? Celakalah Umar jika ia tidak mau membawa makanan ini kepada perempuan itu." Sesampainya di tempat kediaman perempuan tua itu, Umar lalu memberikan makanan kepada perempuan tua itu dan berkata, "Ini makanan yang telah diberikan Umar. Maukah engkau memaafkan Umar, wahai perempuan tua?" Dengan heran, perempuan itu bertanya, "Siapakah Anda". Seorang prajurit yang berada di dekatnya menjawab, "Dialah Amirul Mukminin, Umar bin Khathab. Dengan merasa terkejut, dimaafkanlah kesalahan Khalifah Umar bin Khathab oleh perempuan tua tersebut.

Ciri-ciri tersebut hilang mulai hilang sejak Muawiyah berkuasa. Ia banyak mengadopsi pola-pola pemerintahan dari kerajaan Byzantium (Romawi), termasuk atribut dan pola hidup raja-raja tersebut. Berbagai formalitas, peraturan protokuler mulai diberlakukan. Khalifah mulai menjaga jarak terhadap rakyatnya. Jabatan *hajib* (semacam protokoler) diadakan, dengan tugas mengatur pertemuan atau audensi dengan khalifah, baik bagi para pejabat tinggi negara

maupun untuk anggota masyarakat biasa. Jabatan ini kemudian berkembang menjadi perangkat kerajaan yang besar pengaruhnya, oleh karena pada praktiknya *hajib*lah yang menentukan apakah seseorng dapat menghadap khalifah dan menetapkan tanggalnya (Sjadzali, 1993).

Peran penting *hajib* nampak jelas dalam kepemimpinan Khalifah Abdul Malik bin Marwan. Ketika Khalifah melantik *hajib*-nya, ia memberikan amanat: "Engkau telah kuangkat menjadi *hajib*-ku. Siapa pun tidak boleh masuk tanpa izinmu, kecuali muadzdzin, pengantar pos dan pengurus dapur". Lembaga ini belum dikenal di zaman Negara Madinah. Karenanya siapa saja boleh bertemu dan berbicara langsung dengan Khalifah tanpa melalui birokrasi tapi ada tiga orang yang boleh langsung bertemu dengan Khalifah tanpa *hajib*, yaitu muadzdzin untuk memberitahukan waktu shalat kepada Khalifah, *shahib al-barid* (pejabat pos) yang membawa berita-berita penting untuk khalifah, dan *shahib al-tha'am* (petugas yang mengurus hal ihwal makanan di Istana) (Khairuddin, 2017).

Secara umum stratifikasi sosial dalam Daulah Umayyah dan Abbasiyah adalah sultan atau khalifah memiliki kedudukan tertinggi. Putra mahkota (*Naib*) khalifah sebagai pengganti penguasa setelah khalifah wafat berada di level kedua. Lapisan setelah khalifah dan putra mahkota adalah jabatan-jabatan pemerintahan, yaitu sekretaris (*al-Khatib*), bertugas mengatur administrasi negara. Jabatan ini, setara dengan perdana menteri, kesemuanya terhimpun dalam departemen-departemen daulah (*al-Dawawin*) yang mencakup tugas-tugas menteri. Posisi pemerintahan di bawah *al-Dawawin*, adalah gubernur (*al-*

Wulat) yang diberi tugas memimpin suatu wilayah (Mahfudin et al., 2019).

Masuknya pengaruh asing memang satu sisi baik bagi sebuah pemerintahan, misalnya karena bantuan dan dukungan tokoh-tokoh dan panglima-panglima pasukan berkebangsaan Persia, Abu Abbas ash-Saffah pendiri Daulah Abbasiyah berhasil menumbangkan kekuasaan Bani Umayyah (Sjadzali, 1993). Oleh karena itu, domisili Arab pada pemerintahan sebelumnya digantikan oleh Persia, Turki dan Mawaliy (Haris, 2018). Para penguasa Abbasiyah membentuk masyarakat berdasarkan rasa persamaan. Pendekatan terhadap kaum Mawaliy dilakukan antara lain dengan mengadopsi sistem Administrasi dari tradisi setempat (Persia) mengambil beberapa pegawai dan Menteri dari bangsa Persia dan meletakan ibu kota kerajaannya, Baghdad di wilayah yang dikelilingi oleh bangsa dan agama yang berlainan seperti bangsa Aria dan Sumit dan agama Islam, Kristen, dan Majusi (Aminullah, 2011). Bahkan ketika al-Ma'mun berkuasa, ia menganggap bahwa jabatan khalifah bukan milik perseorangan yang akan diwariskan kepada keturunannya. Khalifah adalah jabatan bagi orang yang memang memiliki kemampuan dan cakap di bidang itu. Oleh karenanya, al-Ma'mun tidak melantik putra-putranya, melainkan saudaranya, al-Mu'tashim, karena dipandang mampu dan cakap memimpin umat Islam (Malik, 2017).

Model seperti ini, pada sisi lain sangat berdampak negatif dan menjadi bomerang pemerintahan itu sendiri. Seperti kehancuran Daulah Abbasiyah karena pemberontakan yang terus-menerus yang dilakukan oleh kelompok Khawarij, Syi'ah, Mawali, Ahlusunnah, dan bekas pendukung Daulah Umayyah yang berpusat di Syiria

menyebabkan penguasa Abbasiyah harus selalu membeli perwira pasukan dari Turki dan Persia. Konsekuensinya meningkat terus ketergantungan pada tentara bayaran dan ini pada gilirannya menguras kas negara secara finansial dan menyebabkan pemerintahan bangkrut.

Demikian juga Bani Umayyah perlakuan berlebih kepada unsur Arab dan tidak memberi akses kepada unsur non-Arab baik dalam pemerintahan maupun militer. Padahal lapisan terbesar kedua setelah bangsa Arab adalah unsur bangsa Persia, yang disebut *mawali*. Bahkan kelompok ini diperlakukan sebagai warga kelas dua dan dibebani pajak yang sangat tinggi. Maka akhirnya, ketidakperdulian Bani Umayyah terhadap kaum *mawali* itu menjadi salah satu penyebab kehancuran Bani Umayyah itu sendiri (Thohir, 2007).

Sebaliknya pada masa pemerintahan Daulah Abbasiyah, kelompok *mawalii* diperlakukan berlebihan dalam akses kepada pemerintah sehingga mereka dapat menciptakan kerajaan seperti Thahiriyah di Khurasan, Shatariyah di Fars, Samaniyah di Transpxania, Sajiyyah di Azerbaijan, Buwaihah di Baghdad semuanya dari bangsa Persia, Thuluniyah di Mesir, Ikhsyidiyah di Turkistan, Ghaznawiyah di Afghanistan semuanya berasal dari bangsa Turki. Sikap demikian itulah kemudian menjadi faktor eksternal yang menyebabkan runtuhnya Daulah Abbasiyah (Zaidan, 1978).

~oOo~

Bab 6

POLITIK SYI'AH DAN KHAWARIJ

A. Politik Syi'ah

1. Pengertian dan Latar Belakang Kemunculan

Menurut etimologi Syi'ah berasal dari bahasa Arab *Sya'a, yasyi'u, syi'an syir'atan* artinya golongan, kelompok, pengikut atau pembela. Syiah dalam arti kata lain dapat disandingkan juga dengan kata *tasyaiyu'* yang berarti patuh/menaati secara agama dan mengangkat kepada orang yang ditaati itu dengan penuh keikhlasan tanpa keraguan (Dewi, 2016). Sedangkan menurut terminologis Syi'ah merupakan kelompok muslim pengikut Ali bin Abi Thalib dan penyokongnya. Mereka berpendapat bahwa penggantian Nabi Muhammad SAW dalam bidang pemerintahan adalah hak istimewa kalangan keluarga Nabi Muhammad SAW. Dalam bidang pengetahuan dan kebudayaan Islam, mereka adalah pengikut mazhab-mazhab *ahlu al-bait* (madzhab-madzhab keluarga Nabi Muhammad SAW) (Dahlan, 2001).

Jadi dapat dipahami bahwa Syi'ah adalah orang yang sangat fanatik terhadap Ali bin Abi Thalib dan keturunannya (*ahlul al-bait*). Sehingga mereka berkeyakinan bahwa Ali adalah khalifah pilihan Nabi Muhammad dan ia adalah orang yang paling utama (*afdal*) di antara para sahabat Nabi lainnya. Tampaknya di antara para sahabat sendiri ada beberapa orang yang sependapat

dengan Syi'ah tentang keutamaan Ali atas sahabat Nabi yang lain. Di antara sahabat yang mengutamakan Ali atas sahabat lainnya adalah: Ammar bin Yasir, Al-Miqdad bin al-Aswad, Abu Dzar al-Ghiffari, Salman al-Farisi, Jabir bin Abdullah, Ubay bin Ka'ab, Hudzaifah, Buraidah, Abu Ayyub al-Anshari, Shal ibn Hanif, Utsman ibn Hanif, Abu Haitsam ibn al-Taihan, Abu al-Thufail Ammar ibn Wa'ilah, al-Abbas ibn Abdullah Muthalib dan anak-anaknya serta seluruh Bani Hasyim (Ahmad Atabik, 2015).

Muhammad Husain Thabathaba'i dalam bukunya *Syiah Islam* memberikan pengertian bahwa Syiah adalah salah satu aliran dalam Islam yang berkeyakinan bahwa yang paling berhak menjadi imam umat Islam sepeninggal Nabi Muhammad SAW ialah keluarga Nabi SAW sendiri yakni *Ahlulbait*. Dalam hal ini, 'Abbas bin 'Abdul Muththalib (paman Nabi SAW) dan 'Ali bin Abi Thalib (saudara sepupu sekaligus menantu Nabi SAW) beserta keturunannya (Dewi, 2016). Sedangkan menurut Syahrastani, syiah adalah kelompok masyarakat yang menjadi pendukung Ali bin Abi Thalib. Mereka berpendapat bahwa Ali bin Abi Thalib adalah imam dan khalifah yang ditetapkan melalui nash dan wasiat Rasulullah baik secara terang-terangan maupun implisit. Artinya bahwa *imamah* harus dari jalur Ali dan jika terjadi dalam sejarah imam bukan dari keturunan Ali hal itu merupakan kedzaliman dan taqiyah dari pihak keturunan Ali. Sehingga *imamah* menurut syiah bukan hanya sebatas maslahat agama tetapi akidah yang menjadi tiangnya agama (Dewi, 2016).

Pada zaman Abu Bakar, Umar dan Utsman kata Syi'ah dalam arti nama kelompok orang Islam belum

dikenal. Pada saat pemilihan khalifah ketiga setelah terbunuhnya Abu Bakar, ada yang mendukung Ali, namun setelah umat Islam memutuskan untuk memilih Utsman bin Affan, maka orang-orang yang tadinya mendukung Ali, akhirnya ber*baiat* kepada Utsman termasuk Ali. Dengan begitu, belum terbentuk secara faktual kelompok umat Islam bernama Syi'ah (Ahmad Atabik, 2015). Akan tetapi, terdapat banyak pendapat tentang kemunculan kelompok Syi'ah. Pendapat-pendapat tersebut antara lain:

Pertama, pendapat yang memandang bahwa Syi'ah muncul ketika Nabi Muhammad SAW masih hidup. Pendapat ini dikemukakan oleh Muhammad Husain Kasyif al-Gita (seorang mujtahid Syi'ah kontemporer asal Irak) dan Ahmad Amin (sarjana sejarah dan kebudayaan Islam asal Mesir). Menurut kedua tokoh tersebut, sejak Nabi Muhammad SAW masih hidup terdapat beberapa sahabat yang bersimpati kepada Ali bin Abi Thalib, di antaranya adalah Salman al-Farisi, Abu Dzar al-Ghifari, Ammar bin Yasir, dan Miqdad bin Aswad. Mereka bersimpati kepada Ali bin Abi Thalib karena Ali banyak disebut oleh Nabi Muhammad SAW sebagai orang yang utama, baik dari segi ilmu, keimanan, maupun amal salehnya. Antara lain Nabi Muhammad SAW menyebutkan;

> "*Saya adalah kota ilmu dan Ali pintunya.*" (HR. at-Tarmidzi).

Tidak hanya itu, dalam hadits lain disebutkan,

> *"Bahwa Rasulullah SAW pergi (membebaskan) tabuk dan beliau meminta Ali menggantikannya (memimpin umat yang tinggal). Ali berkata: Apakah anda mewakilkan kepadaku (memimpin) anak-anak dan para wanita? Nabi Muhammad SAW menjawab: Apakah engkau tidak rela bahwa kedudukanmu di sisiku seperti kedudukan Harun terhadap Musa? Hanya saja tidak ada nabi sesudahku."* (HR. Al-Bukhari dan Muslim)

Nabi Muhammad SAW juga bersabda:

> *"Demi Tuhan yang jiwaku berada di tangan-Nya, sesungguhnya (dia) ini (Ali) dan para penyokongnya (Syi'ahnya) bagi mereka kemenangan pada hari kiamat."* (HR. Ibnu Asakir)

Atas dasar isyarat-isyarat demikian, Kasyif al-Gita dan Ahmad Amin melihat bahwa sejak masa Nabi Muhammad SAW, Syiah sudah muncul.

Kedua, pendapat yang memandang bahwa Syiah muncul ketika Nabi Muhammad SAW meninggal dunia. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Qasim al-Husain bin Ruh an-Naubakhti (tokoh Syiah abad ke-3 H yang pertama menulis tentang Syiah) dan Ibnu Khaldun (w. 808 H), sejarawan dan sosiolog muslim. Menurut kedua pakar tersebut, ketika terjadi pembaitan Abu Bakar ash-Shiddiq sebagai khalifah di Saqifah Bani Sa'idah, jenazah Nabi Muhammad SAW masih terhampar di rumah beliau, di samping masjid Nabawi, dan kalangan keluarga Nabi Muhammad SAW sendiri -di antaranya Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, dan lain-lain sedang sibuk mengurus pemakaman jenazah tersebut. Dalam situasi demikian, beberapa sahabat yang simpati kepada

Ali dan kalangan keluarga Nabi Muhammad SAW mendengar berita telah terjadi pemilihan khalifah. Ali dan kalangan keluarga Nabi Muhammad SAW sendiri mengetahui setelah pemakaman jenazah Nabi Muhammad SAW. Oleh sebab itu, mereka tidak ikut memberikan *baiat* kepada Abu Bakar. Dari latar belakang demikian, muncullah orang-orang yang memandang bahwa hanya Ali yang paling berhak untuk menduduki jabatan itu. Kelompok inilah yang menjadi akar munculnya kaum Syiah.

Ketiga, pendapat yang memandang bahwa Syiah muncul pada masa pemerintahan Utsman bin Affan (23 H/644 M-45 H/656 M), khalifah ketiga. Pendapat ini, antara lain dikemukakan oleh Ibnu Nadim (385 H), sejarawan klasik penulis buku *al-Fihris* (daftar nama buku-buku klasik Islam). Menurut pendapat ini, pemerintah Utsman bin Affan dengan beberapa kelemahannya, telah memicu sekelompok orang memisahkan diri dari mayoritas kaum muslimin. Lalu kelompok ini mendapat simpati dari kalangan keluarga Nabi Muhammad SAW. Setelah Utsman bin Affan tewas terbunuh di tangan kaum pemberontak dan Ali bin Abi Thalib di*baiat* sebagai khalifah keempat, kemudian terjadilah keretakan di kalangan umat Islam, yang menimbulkan adanya tiga kelompok kaum muslimin.

Kelompok pertama dipimpin oleh Muawiyah bin Abu Sufyan (602-680), dari kalangan keluarga Bani Umayyah. Kelompok kedua tidak menyetujui pengangkatan Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah. Kelompok ini dipimpin oleh Aisyah bin Abu Bakar, Thalhah bin Ubaidillah, dan Zubair bin Awwam.

Kelompok ketiga adalah para pendukung Ali bin Abi Thalib, yaitu para pengikut Ali, yang terdiri dari *ahlu bait* dan beberapa sahabat dekat Ali. Mereka dengan setia membantu Ali menghadapi kelompok-kelompok lain. Ketika Ali bersama pendukungnya itu keluar untuk memerangi kelompok Aisyah, Ali bin Abi Thalib menyebut pengikutnya itu dengan sebutan Syiah-nya (Dahlan, 2001).

Keempat, pendapat yang memandang bahwa Syiah muncul setelah Ali bin Abi Thalib mati terbunuh di tangan Abdur Rahman bin Muljam, tokoh golongan Khawarij. Pendapat ini dikemukakan oleh Thaha Husein, ahli sastra dan kebudayaan dari Mesir. Menurutnya, wacana Syiah hanya dipakai untuk orang-orang Irak dan Syam (Suriah) yang bersimpati kepada Ali bin Abi Thalib. Wacana tersebut tertuang dalam naskah *tahkim* (perjanjian antara kelompok Ali dan Mu'awiyah).

Kelima, pendapat yang memandang kemunculan Syiah dapat dilihat dari dua aspek: aspek keagamaan dan aspek politik. Dilihat dari aspek keagamaan, Syiah muncul pada masa Nabi Muhammad SAW. Dilihat dari aspek politik, Syiah muncul setelah terbunuhnya Ali bin Abi Thalib. Pendapat ini dikemukakan oleh Abdul Aziz ad-Dauli (ahli sejarah asal Mesir) dan Kamil Mustafa asy-Syaibi, dosen filsafat Universitas Baghdad yang banyak mencurahkan perhatiannya pada kajian hubungan Syiah dan Tasawuf. Menurut keduanya, kemuncuan Syiah tidak dapat dilihat dari satu aspek saja, karena sejak Nabi Muhammad SAW terdapat beberapa sahabat yang merasa simpati kepada Ali bin

Abi Thalib atas keutamaan-keutamaannya, seperti yang diungkapkan oleh Nabi Muhammad SAW sendiri, seperti terlihat pada pendapat pertama di atas. Mereka ini sebenarnya sudah merupakan kelompok Syiah.

Sekalipun demikian, kemunculan Syiah dalam aspek politik ialah setelah meninggalnya Ali bin Abi Thalib, seperti dikemukakan oleh Thaha Husein. Menurut Dauli, Syiah –dari aspek politik– muncul pada tahun 61 – 65 H, ketika terjadi peristiwa gerakan *tawwabun,* yaitu gerakan orang-orang simpatisan Syiah (kaum Tawabin) yang merasa bersalah atas terbunuhnya Husein bin Ali bin Abi Thalib (w. 61 H/680 M) di Padang Karbala, karena merasa tidak membantu dan membelanya ketika terjadi peristiwa pembunuhan itu. Oleh sebab itu, mereka ingin bertobat dari kesalahan itu. Gerakan ini dipimpin oleh Sulaiman bin Sard al-Khuza'i (sahabat Nabi Muhammad SAW yang ikut bersama Ali dalam Perang Shiffin), Musayyab bin Nujbah al-Fazari, Abdullah bin Sa'id bin Nafil al-Azdi, Abdullah bin Wal at-Tamimi, dan Ibnu Syaddad al-Jabali (empat orang sahabat dekat Ali). Gerakan *tawwabun* ini menyebut masing-masing pemimpinnya itu dengan sebutan Syaikh Syiah. Jadi, nama Syiah mulai muncul ketika itu (Dahlan, 2001).

Asy-Syaibi mengatakan, memang diakui bahwa ketika Ali bin Abi Thalib masih hidup, ia tidak memberikan kesempatan kepada para sahabat yang simpati kepadanya untuk membuat kelompok tersendiri dalam kalangan umat Islam, seperti dari ucapan Ali bin Abi Thalib sendiri setelah peristiwa Perang Shiffin (37 H/657 M). "Urusan kita yang pertama ialah bertemu penduduk Syam (kita katakan kepada mereka) secara

jelas bahwa Tuhan kita satu, agama kita satu, dakwah kita dalam Islam satu, kita tidak meminta tambah kepada mereka tentang iman kepada Allah dan pembenaran terhadap Rasul-Nya, mereka (juga) tidak meminta tambahan kepada kita, urusan kita hanya satu, hanya kita hanya berbeda tentang masalah/(sanksi hukum) kematian Utsman, dan kami berlepas diri tentang masalah itu." Sekalipun demikian, menurut as-Syaibi hal-hal itu tidak menafikan munculnya Syiah (dalam arti simpatisan dalam hal keagamaan), karena sejak Nabi Muhammad SAW masih hidup saja sudah ada kelompok yang simpati kepada Ali bin Abi Thalib dan *ahlu bait*.

Keenam, pendapat yang memandang bahwa munculnya Syiah sebagai kelompok tersendiri di kalangan umat Islam terjadi setelah pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah, tetapi sebelum itu telah terdapat di kalangan sahabat orang-orang yang simpati kepada Ali bin Abi Thalib dan mereka percaya bahwa hanya Ali bin Abi Thalib yang berhak menggantikan Nabi Muhammad SAW sebagai imam atau khalifah, dengan alasan bahwa Nabi Muhammad SAW sendiri telah mewasiatkannya kepada Ali bin Abi Thalib di Gadir Khum (antara Mekkah dan Madinah) (Dahlan, 2001).

Pendapat ini dikemukakan oleh ulama Syiah terkemuka, Muhammad Husain Tabataba'i (1892-1981). Pendapat ini merupakan pendapat yang banyak dipegang oleh kaum Syiah dewasa ini. Menurut Tabataba'i, sahabat-sahabat dan pengikut-pengikut Ali bin Abi Thalib percaya bahwa setelah Nabi Muhammad SAW wafat, kekhalifahan dan kekuasaan keagamaan berada di tangan Ali bin Abi Thalib. Keyakinan itu

bertolak dari pandangan bahwa Ali bin Abi Thalib adalah orang yang paling dekat dengan Nabi Muhammad SAW dari segi kekeluargaan. Selama masa kenabian, ia menunjukkan pengabdiannya yang tulus dan pengorbanan yang tiada tara. Selain itu, Nabi Muhammad SAW sendiri telah berwasiat di Gadir Khum, yang disaksikan oleh ribuan kaum muslimin, bahwa Ali bin Abi Thalib adalah calon penggantinya kelak. Wasiat ini disampaikan Rasulullah SAW sehabis melaksanakan haji wada' (haji terakhir).

Kemudian, setelah Nabi Muhammad SAW meninggal, hak Ali bin Abi Thalib diambil oleh Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab, dan mayoritas kaum muslimin dengan dalih untuk memelihara kesejahteraan umat dan untuk memecahkan masalah-masalah kaum muslimin ketika itu yang bersifat sangat mendesak. Ali bin Abi Thalib serta kalangan *ahlu bait*, dan para pengikut mereka mengajukan protes atas kekeliruan itu, namun mereka berada di pihak yang lemah dan minoritas, sehingga usaha mereka tidak berhasil. Oleh sebab itu, Ali bin Abi Thalib tidak melakukan apa-apa lagi, terutama untuk menjaga keselamatan Islam dan kaum muslimin. Sekalipun demikian, kaum minoritas ini tidak menyerah kepada kaum mayoritas dalam masalah-masalah kepercayaan tertentu dan tetap berkeyakinan bahwa pengganti Nabi Muhammad SAW dan penguasa keagamaan yang sah adalah Ali bin Abi Thalib. Mereka berkeyakinan bahwa semua persoalan kerohanian dan agama harus merujuk kepadanya dan mengajak masyarakat untuk menjadi pengikutnya (Dahlan, 2001).

Dengan demikian dapat dipahami bahwa orang-orang Syiah pada awalnya mereka adalah orang-orang yang mencintai nabi dan keturunan nabi. Bahkan mereka berlomba-lomba untuk memuliakan *ahlulbait* yang termotivasi dari penjelasan Rasulullah SAW sendiri terkait beberapa tafsir ayat contohnya surat al-Bayyinah. Dengan kata lain cikal bakal Syiah dalam arti orang-orang yang mencintai *ahlulbait* telah ada sejak Rasulullah SAW hidup. Kemudian golongan syiah ini mengalami perluasan makna pada pemilihan khalifah di Saqifah Bani Saidah. Mereka mengusulkan nama Ali bin Abi Thalib sebagai pengganti Rasulullah SAW. Fakta ini kemudian muncul kembali pada Perang Shiffin yang menghasilkan abritase di antara kedua belah pihak. Di mana orang-orang Syiah ini menampakkan jati dirinya sebagai pendukung Ali dan hingga saat ini faham inilah yang muncul sebagai sebuah madzhab teologi dalam Islam (Dewi, 2016).

2. Syiah dalam Lintasan Sejarah

Menurut Tabataba'i, kendati pada masa pemerintahan Abu Bakar ash-Shiddiq (11 H/632 M – 13 H/634 M), kaum Syiah tidak memperlihatkan perlawanan secara politik dan militer, mereka tidak menyetujui beberapa hal yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar. Abu Bakar, atas inisiatif Umar mengumpulkan shuhuf (lembaran-lembaran bertulis) al-Qur'an, tetapi tidak melakukan pengumpulan hadits, bahkan jika ada hadits-hadits yang tercatat malahan ia memerintahkan membakarnya, dengan alasan akan terjadi pembauran antara hadits dan al-Qur'an. Menurut

kaum Syiah, perbuatan tersebut tidak tepat, karena telah memberikan kesempatan kepada orang-orang tertentu untuk memalsukan hadits. Di samping itu, Abu Bakar melakukan pemotongan *khumus* (pajak keagamaan yang telah dihilangkan dalam fikih sunni) yang telah ditentukan untuk *ahlu bait*. Selain itu, ada beberapa hal lagi yang ditentang oleh para pengikut Ali bin Abi Thalib.

Pada masa Khalifah Umar bin Khattab (13 H/634 M – 25 H/644 M) berlaku beberapa kebijakan untuk menitikberatkan segi-segi tertentu dari syariat dan mengenyampingkan beberapa praktik yang menurut kepercayaan Syiah diajarkan dan dijalankan Rasulullah SAW. Sebagai contoh, kaum Syiah memandang bahwa di masa Nabi Muhammad SAW dikumandangkan seruan di dalam adzan yang berbunyi: *Hayya ala khairil amal* (marilah menuju amal yang terbaik). Umar memerintahkan untuk meniadakannya, sebab menurutnya hal ini akan mencegah rakyat untuk ikut dalam Perang Sabil. Demikian pula, pada masa ini telah muncul kekuatan sosial-ekonomi baru yang menyebabkan pembagian *baitul mal* (perbendaharaan negara) tidak merata di kalangan rakyat. Hal demikian mengakibatkan timbulnya kelas-kelas yang membingungkan dan pertempuran antara sesama muslim.

Pada masa Khalifah Utsman bin Affan (25 H/644 M – 35 H/656 M), ia membiarkan keluarga Bani Umayyah menguasai rakyat. Keluarga ini mulai mengabaikan asas-asas moral dalam pemerintahan. Beberapa orang di antara mereka melakukan kelaliman, kesewenangan secara terang-terangan, dan bahkan mengabaikan asas-asas syariat yang telah ditetapkan secara kokoh. Hal ini terlihat,

antara lain, bahwa Utsman membagi-bagikan rampasan perang (*ghanimah)*, bukan menjadikannya sebagai harta milik negara, Marwan bin Hakam (w. 65 H/685 M; sekretaris negara) secara paksa mengambil tanah di Fadak, daerah sekitar Madinah milik *ahlu bait* yang mereka warisi dari Nabi Muhammad SAW. Akibat tindakan-tindakan demikian, maka berdatanganlah protes yang ditujukan kepada khalifah. Tetapi, khalifah yang berada di bawah pengaruh sanak keluarganya –terutama Marwan bin Hakam– tidak segera bertindak. Akhirnya, diri khalifah sendiri yang menjadi sasaran kemarahan rakyat. Sekelompok pemberontak dari Mesir mengepung khalifah Utsman, dan beliau meminta perlindungan kepada Ali bin Abi Thalib sembari menyatakan penyesalannya. Ali memberitahukan kepada orang-orang Mesir, "Kalian telah berontak untuk menegakkan keadilan dan kebenaran. Utsman telah menyesal dan mengatakan akan mengubah caranya, dan dalam tiga hari akan memenuhi keinginan kalian. Di akan menyingkirkan penguasa-penguasa yang menindas dari jabatan mereka." Kemudian Ali, atas nama Utsman membuat perjanjian dengan mereka dan mereka pun pulang. Akan tetapi, di tengah jalan mereka mendapatkan budak Usman sedang mengendarai onta menuju Mesir, setelah diperiksa, ternyata budak tersebut membawa surat perintah Utsman kepada gubernurnya di Mesir, agar menghukum kaum pemberontak. Karena surat itu, kaum pemberontak naik pitam dan kembali ke Madinah, mengakhiri hayat khalifah.

Semua kejadian itu membuat para pengikut Ali semakin teguh dalam kepercayaan mereka, dan lebih menyadari ajaran yang mereka anut. Kemudian, hari

demi hari kegiatan-kegiatan ajaran Ali semakin intensif, terutama di kalangan *ahlu bait*. Sementara itu, murid-murid para sahabat yang terdekat dengan Ali banyak pula yang bergabung dengan *ahlu bait*. Ketika Utsman mati terbunuh, mereka segera mem*baiat* Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah. Tampilnya Ali bin Abi Thalib menjadi khalifah (35 H/656 M – 40 H/661 M) di pandang oleh para simpatisannya sebagai kembalinya hak yang hilang. Dalam masa pemerintahannya, Ali menghadapi berbagai reaksi. Sebagian penduduk Madinah di bawah pimpinan Aisyah, Thalhah, dan Zubair beroposisi meninggalkan Madinah; mereka tidak setuju dengan Ali sebagai khalifah dan juga menuduh ikut dalam pembunuhan Utsman bin Affan. Akan tetapi, seperti yang ditulis oleh Ahmad Syalabi (ahli sejarah dan kebudayaan Islam dari Cairo) terdapat indikasi adanya unsur sentimen pribadi antara Aisyah dan Ali. Adapun penduduk Suriah, di bawah pimpinan Mu'awiyah bin Abu Sufyan menuduh Ali ikut terlibat dalam peristiwa pembunuhan Usman. Mereka menuntut pertanggung-jawaban Ali atas peristiwa itu, atau setidaknya Ali dapat membawa orang-orang yang terlibat dalam pembunuhan Utsman ke muka pengadilan.

Menghadapi situasi yang kacau itu, Ali segera bertindak menumpas gerakan oposisi yang dipimpin tiga serangkai; Aisyah, Thalhah, dan Zubair, yang mengakibatkan terjadinya Perang Jamal (Perang Unta), perang pertama yang terjadi antara sesama muslim. Peperangan itu terjadi tahun 36 H/656 M. Dalam pertempuran ini pasukan Aisyah kalah, dan Ali mengembalikan Aisyah ke Madinah. Kemudian Ali

bersama pasukannya ke Suriah untuk berperang menghadapi Mu'awiyah. Dalam perang tersebut, Ali hampir saja memenangkan pertempuran di Shiffin, di tebing Sungai Tigris, tetapi ia terpojok dalam menghadapi diplomasi yang dijalankan oleh Amr bin Ash (w. 42 H/663 M), tangan kanan Mu'awiyah dalam majelis *tahkim*. Akibatnya, pengikut Ali terbelah menjadi dua, yang satu tetap setia kepada Ali dan mereka inilah yang populer disebut Syiah, dan satu kelompok lagi keluar dari pasukan Ali, dan mereka populer dengan sebutan Khawarij (Dahlan, 2001).

Sejak peristiwa *tahkim*, Ali tidak berupaya lagi untuk menundukkan Mu'awiyah, tetapi mengalihkan perhatiannya untuk menghancurkan kaum Khawarij. Dalam peristiwa di Nahrawan (9 Safar 38 H/17 Juli 658 M) sebanyak seribu delapan ratus orang Khawarij terbunuh dan hanya tinggal delapan orang yang masih hidup. Peristiwa itu memicu para pemuka Khawarij berusaha membunuh Ali bin Abi Thalib, Muawiyah dan Amr bin Ash. Ali terbunuh di tangan Abdur Rahman bin Muljam sementara Mu'awiyah dan Amr bin Ash selamat, karena sejak sebelumnya keduanya telah waspada.

Setelah Ali meninggal, kelompok Syiah mendukung anak turunannya. Untuk itu, mereka mem*baiat* Hasan bin Ali bin Abi Thalib (w. 49 H/669 M) sebagai pengganti Ali. Hasan dipandang sebagai imam kedua dalam kalangan Syiah, setelah Ali. Atas kelicikan Mu'awiyah dan untuk menghindari pertumpahan darah, Hasan terpaksa menyerahkan jabatan kekhalifahan kepada Mu'awiyah, dengan syarat jabatan itu akan dikembalikan kepadanya setelah Mu'awiyah meninggal.

Peristiwa tersebut terjadi pada tahun 41 H/662 M dan tahun itu disebut dengan sebutan *Am al-Jama'ah* (tahun persatuan, karena kaum muslimin kembali berada di bawah satu tumpuk pemimpin. Sejak itu dunia Islam diperintah oleh Dinasti Umayyah. Di bawah rezim Umayyah, kaum Syiah menjalani hari-hari yang suram, dan kesuraman itu berpuncak ketika Husein bin Ali bin Abi Thalib, imam ketiga,bersama keturunannya dibunuh oleh pasukan Yazid bin Mu'awiyah (w. 65 H/683 M) di Karbala, pada 10 Muharram (hari Asyura) 61 H/680 H. Husein diganti oleh putranya yang bernama Ali bin Husein (w. 94 H/712 M) yang bergelar Zainal Abidin atau Imam as-Sajjad sebagai imam yang keempat kaum Syiah (Dahlan, dkk,, 2001: 1704-1705). Berbagai penyiksaan pada masa Bani Umayah, menjadikan orang-orang Syi'ah semakin cinta terhadap keturunan Ali. Mereka memandang bahwa *Ahlul Bait* ini sebagai syuhada dan korban kezaliman (Ahmad Atabik, 2015).

3. Pandangan Politik Syiah

Kalangan Syiah berpandangan bahwa keturunan Ali bin Abi Thalib dan Fatimah saja yang berhak untuk menjadi imam kaum muslimin. Akan tetapi terdapat pula pandangan yang menyebutkan bahwa yang berhak menjadi imam bukan hanya keturunan Ali bin Abi Thalib dan Fatimah az-Zahra (w. 12 H/633 M), asalkan keturunan Ali bin Abi Thalib ia berhak menjadi Imam. Kelompok ini memandang bahwa anak keturunan Ali bin Abi Thalib yang lahir dari perkawinan dengan siapa pun berhak menjadi imam. Kelompok pertama disebut dengan Syiah Imamiah dan kelompok yang kedua

disebut Syiah Kaisaniah. Kelompok Kaisaniah disebut demikian, karena dinisbahkan kepada Kaisan, salah seorang dari budak sahaya Ali bin Abi Thalib. Kelompok Syiah Kaisan berpendapat bahwa imam mereka setelah kematian Ali bin Abi Thalib ialah Muhammad bin Hanafiyah, putra Ali bin Abi Thalib dari perkawinannya dengan perempuan suku Bani Hanifah. Muhammad bin Hanafiyah mereka pandang sebagai Imam Mahdi yang ditunggu (imam yang ditunggu kedatangannya di akhir zaman yang membawa keadilan dan kebenaran), sebelum lahir Imam Mahdi-Imam Mahdi yang lain.

Kendati di bawah tekanan-tekanan Dinasti Umayyah, kelompok Syiah tetap eksis, para imam tetap berupaya menyebarkan doktrin Syiah secara rahasia. Salah satu doktrin itu ialah tentang hadits-hadits yang menyangkut keutamaan Ali bin Abi Thalib dan wasiat bahwa Ali bin Abi Thalib telah mendapatkan wasiat dari Nabi Muhammad SAW untuk menggantikan beliau. Akan tetapi, Zaid bin Ali bin Husein Zainal Abidin (w. 122 H), cicit Ali bin Abi Thalib yang mendirikan Syiah Zaidiah, menolak adanya doktrin wasiat tersebut. Menurut Zaid, orang yang merasa punya hak untuk menjadi imam karena memenuhi persyaratan, harus berjuang memperebutkan jabatan itu. Bertolak dari pandangan demikian, ia memandang sah khalifah-khalifah sebelum Ali bin Abi Thalib, karena mereka telah memenuhi syarat untuk itu dan berjuang untuk mendapatkannya. Bahkan, kendati ia mengakui keimanan Ali bin Abi Thalib, ia mengkritiknya, karena Ali bin Abi Thalib berjuang merebut jabatan itu dan menyingkirkan para lawannya. Pandangan Zaid yang

demikian diteruskan oleh pengikut-pengikutnya. Kelompok ini memandang bahwa Zaid adalah imam kelima setelah Ali bin Abi Thalib, Hasan bin Ali, Husein bin Ali, dan Ali bin Husein Zainal Abidin. Selanjutnya, imam-imam setelah Zaid adalah Yahya bin Zaid, yang hidup pada abad ke-2 H (abad 7 M); Muhammad bin Abdullah, Ibrahim bin Abdullah, keduanya hidup pada masa kedua Dinasti Abbasiyyah, dan Nasir al-Utrusy (hidup pada abad ke-4 H/10 M). Pada abad ke-3 H pernah berdiri beberapa kerajaan atas dasar pandangan Syiah Zaidiah, di antaranya terdapat di Dailam, sebelah selatan laut Kaspia, dan di Yaman. Sampai dewasa ini masih didapati pengikut Syiah Zaidiah di Yaman.

Pandangan Zaid ditentang oleh saudaranya, Muhammad al-Baqir (w. 113 H/732 M), yang memandang adanya wasiat dalam masalah pergantian Nabi Muhammad SAW dan para Imam. Muhammad bin Baqir sendiri mendapat wasiat untuk menggantikan ayahnya Ali bin Husein Zainal Abidin, sebagai iman yang kelima. Kemudian ia digantikan pula oleh anaknya, Imam Ja'far as-Sadiq sebagai imam keenam, yang hidup di bawah tekanan Daulah Abbasiyah. Setelah Ja'far as-Sadiq meninggal kelompok imamiah ini pecah dua. Yang satu mengatakan bahwa Ja'far telah mewasiatkan keimamannya kepada putranya Isma'il; kendati Isma'il lebih dahulu meninggal daripada Ja'far, wasiat tersebut tetap berlaku. Kelompok ini masyur dengan sebutan Syiah Ismailiah atau Qaramitah, atau disebut juga Syiah Sab'iyah (Syiah Tujuh) karena mereka menyakini Isma'il sebagai iman yang ketujuh; mereka disebut juga dengan Isma'il Ta'limiyah, karena mereka berkeyakinan bahwa

imam dibutuhkan untuk mengajarkan agama, dan kelompok ini disebut juga dengan Syiah Batiniah, karena mereka mengakui penafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara batin. Menurut Syiah Isma'iliah, yang berhak menjadi imam setelah Isma'il ialah anaknya, Muhammad, kemudian anak dari Muhammad dan seterusnya sampai pada keturunan yang ketujuh imam Isma'il. Nama-nama ketujuh orang imam ini dirahasiakan oleh Syiah Ismailiah. Syiah Ismailiah ini pernah berkuasa di Mesir selama dua abad (909-1171) dalam wujud Dinasti Fatimiah. Dinasti ini yang mendirikan perguruan al-Azhar di Cairo pada awal abad ke 10. Dewasa ini sebagian mereka terdapat di Indi di bawah pimpinan Agha Khan yang lain terdapat di Afrika Timur (Dahlan, 2001).

Syiah Ismailiah mempunyai cabang, di antaranya sakte Druze (yakni orang-orang Syiah yang bertempat tinggal di pegunungan Druzi, Suriah), sakte Musta'liyah (Bohra) yang tersebar di India. Cabang Syiah yang lain adalah Itsna 'asyariyah (Syiah dua belas). Yang mempunyai dua belas imam berkembang dan dianut oleh kaum muslimin di Iran. Disebut sebagai Syiah Imam Dua Belas karena kelompok syiah ini meyakini dua belas imam secara berurutan yaitu:

a. Sayyidina Ali bin Abi Thalib.
b. Sayyidina Hasan bin Ali bin Abi Thalib.
c. Sayyidina Husein bin Ali bin Abi Thalib.
d. 'Ali Zaenal 'Abidin bin Husein bin 'Ali bin Abi Thalib.
e. Mohd. al-Baqir bin Ali Zaenal Abidin.
f. Ja'far Shadiq bin Muhammad al-Baqir.
g. Musa al-Kazim bin Ja'far Shadiq.
h. Ali Ridla bin Musa al-Kazhim.

i. Muhammad al-Jawwad bin 'Ali Redha.
j. Ali bin Muhammad bin Ali Ridla.
k. Hasan bin Ali, bin Muhammad al-Askari.
l. Muhammad bin Hasan al-Mahdi (Dewi, 2016).

Adapun pokok-pokok pemikiran politik Itsna 'asyariyah antara lain sebagai berikut:

a. Abu Bakar dan Umar bin Khattab telah merampas jabatan khalifah dari pemiliknya Ali bin Abi Thalib.
b. Kedudukan Ali bin Abi Thalib satu tingkat lebih tinggi daripada manusia biasa, dan dia merupakan perantara antara manusia dan Tuhan.
c. Imam itu *ma'sum,* terjaga dari segala kesalahan, baik besar maupun kecil.
d. *Ijma'* atau kesepakatan ulama Islam baru dapat dianggap sebagai salah satu dasar hukum Islam kalau direstui oleh Imam.
e. Imam mereka yang kedua belas, yang menghilang pada usia empat atau lima tahun, nanti akan muncul kembali di dunia pada akhir zaman untuk menegakkan dan meratakan keadilan serta memberantas kezaliman (Sjadzali, 1993).

Secara umum padangan penting kelompok Syiah terlihat pada aspek *al-imamah* (kepemimpinan), Syiah meyakini bahwa kebijakan Tuhan *(al-hikmah al-Ilahiyah)* menuntut perlunya kehadiran seorang imam sesudah meninggalnya seorang rasul guna terus dapat membimbing umat manusia dan memelihara kemurnian ajaran para nabi dan agama Ilahi dari penyimpangan dan perubahan. Selain itu, untuk menerangkan kebutuhan-

kebutuhan zaman dan menyeru umat manusia ke jalan serta pelaksanaan ajaran para nabi. Tanpa itu, tujuan penciptaan, yaitu kesempurnaan dan kebahagiaan (*al-takamul wa al-sa'adah*) lebih sulit dicapai (Dewi, 2016). *Imamah* bukan sekedar jabatan politik atau kekuasaan formal, tetapi sekaligus sebagai jabatan spiritual yang sangat tinggi. Selain menyelenggarakan pemerintahan Islam, imam bertanggung jawab membimbing umat manusia dalam urusan agama dan dunia mereka. Imam juga bertanggung jawab memelihara syariat Nabi Muhammad SAW Dari kemungkinan penyimpangan atau perubahan dan bertanggung jawab untuk terus memperjuangkan tercapainya tujuan pengutusan Nabi Muhammad SAW (Dewi, 2016).

Jadi dapat dipahami bahwa secara umum konsep politik Syiah adalah konsep imamah. Orang-orang Syiah menyakini bahwa imamah adalah ajaran pokok dalam agama sehingga keimanan seseorang tidak dikatakan sempurna tanpa imamah, karena imamah adalah kelanjutan dari nubuwah yang merupakan anugerah dari Allah SWT (Supriyadi, 2007). Syiah memang lahir karena faktor politis –dalam arti kekuasaan, yaitu menyangkut masalah siapa pemimpin umat Islam. Jadi jika politik diartikan sebagai bentuk perjuangan atau perlawanan aktif terhadap suatu tatanan yang dinilai tidak adil, maka Syiah lebih politis ketimbang Sunni. Oleh karena itulah, di kalangan kelompok Syiah hampir tidak dikenal istilah pemisahan agama dan politik atau negara, baik dalam tataran konseptual, maupun praktik politik. Setiap bentuk ritual keagamaan selalu dikaitkan dengan ritual politik (Zada, 2007).

B. Politik Khawarij

1. Pengertian Khawarij

Kata Khawarij berasal dari bahasa Arab yaitu dari kata kerja *kharaja*, yang berarti yang berarti keluar, muncul, timbul, atau memberontak. Namun, istilah Khawarij mengacu kepada pasukan Ali bin Abi Thalib yang melakukan disersi atau keluar dari induk pasukannya pada perang Shiffin, yaitu perang antara Ali melawan gubernur Mu'awiyah bin Abi Sufyan yang beroposisi kepada pemerintah pusat. Dedengkot yang menginisiasi desersi karena ketidaksepakatannya terhadap *at-tahkim* adalah al-'Asy'ats ibn Qais al-Kindi, Mus'ir ibn Fadki at-Tamimi, dan Zaid ibn Hushain ath-Tha'i (Purnama, 2016). Al-Syaristānī mengatakan bahwa Khawārij adalah setiap orang yang keluar dan memisahkan diri dari pemimpin yang telah disepakati kepemimpinannya, apakah itu yang keluar dari kepemimpinan *Khulafā' ar-Rasyidīn*, kepemimpinan tabī'in, dan kepemimpinan yang ada di setiap zaman (Syandri, 2017).

Kelompok Khawarij pada mulanya memandang Ali dan pasukannya berada pada pihak yang benar karena Ali merupakan khalifah sah yang telah di*bai'at* mayoritas umat Islam, sementara Mu'awiyah berada pada pihak yang salah karena memberontak kepada khalifah yang sah. Lagi pula, berdasarkan estimasi Khawarij, pihak Ali hampir memperoleh kemenangan pada peperangan itu, tetapi karena Ali menerima tipu daya licik ajakan damai Mu'awiyah, kemenangan yang hampir diraih itu menjadi raib (Rubini, 2018). Pada perundingan itu terjadilah pengelabuhan yang dilakukan Amr ibn Ash terhadap Abu Musa al-Asy'ari. Kejadian ini menimbulkan krisis

baru dan pembangkangan yang dilakukan sekelompok muslim yang kebanyakan berasal dari Bani Tamim. Mereka kemudian menyatakan ketidakpuasan terhadap proses dan hasil perudingan itu dengan menyatakan "*Laa hukma illailah*".

Kaum Khawarij menyikapi hasil *tahkim* melakukan gerakan perlawanan terhadap kekuasaan dengan cara keluar dari kelompok Ali dan membangun prinsip-prinsip perjuangan yang radikal dan ekstrim. Bagi mereka, semboyan tiada hukum selain hukum Allah yang dikutip dari surat al-Maidah [5] ayat 44 merupakan landasan idiologis yang berharga mati dan mesti diperjuangkan di mana pun dan kapan pun. Sebagai bentuk gerakan memperjuangkan ideologis, mereka mengkafirkan Ali dan Muawiyah karena sudah menyelesaikan konflik dengan cara ber*tahkim* yang tidak sesuai dengan hukum Tuhan. Tidak puas dengan hanya mengkafirkan Ali dan Muawiyah, mereka memandang kafir pula setiap orang yang tidak sepaham dengan mereka dan menurut sikap radikal mereka orang tersebut halal darahnya untuk ditumpahkan.

Pasca peristiwa *tahkim*, mereka mulai menyusun strategi untuk melakukan pemberontakan dan konfrontasi terbuka terhadap pendukung Ali yang berjuang pada perperangan di Nahrawan, sebuah daerah yang terletak dekat Baghdat. Sekalipun perperangan dimenangkan oleh pihak Ali, namun tidaklah mengurangi semangat gerakan mereka untuk melakukan pemberontakan dan kekerasan. Sebaliknya, kekalahan melahirkan dendam yang semakin besar kepada Ali karena mengingat apa yang sudah dialami oleh saudara-saudara mereka di Nahrawan.

Puncak dari kemarahan tersebut, mereka menyusun strategi untuk membunuh Ali, Muawiyah dan Amru bin 'Ash yang mereka anggap paling bertanggung jawab terhadap hasil *tahkim* yang tidak adil.

Pembunuhan Ali, Muawiyah dan Amru bin 'Ash yang dianggap oleh kaum Khawarij sebagai tugas suci dan diserahkan kepada tiga orang. Masing-masing mereka adalah Abdurrahman bin Muljam yang berangkat ke Kufah untuk membunuh Ali, Barak bin Abdillah al-Tamimi pergi ke Syam untuk membunuh Muawiyah dan Amru bin Bakar al-Tamimi pergi ke Mesir untuk membunuh Amru bin 'Ash. Di antara mereka hanya Abdurrahman bin Muljam yang berhasil membunuh Ali dengan cara menusuknya dengan pedang ketika beliau hendak melaksanakan shalat Shubuh. Barak bin Abdillah al-Tamimi juga berhasil menikamkan pedangnya ke tubuh Muawiyah meskipun tidak berujung kepada kematian. Sedangkan Amru bin Bakar al-Tamimi gagal menjumpai Amru bin 'Ash di Mesir.

Setelah Ali terbunuh, beberapa tindakan radikal tetap dilakukan oleh kaum Khawarij pada masa pemerintahan Daulah Bani Umawiyah. Karena menurut mereka Muawiyah telah menghambur-hamburkan uang rakyat, dan meniru pola hidup raja dan kaum feodal Romawi. Lagi pula Muawiyah menduduki jabatan khalifah tidak melalui persetujuan umat Islam. Maka sepanjang sejarah kekuasaan itu berdiri mereka melakukan perlawanan, dan perlawanan mereka ditanggapi dengan penindasan oleh penguasa-penguasa dinasti Umawiyah (Sjadzali, 1993).

Salah satu bentuk perlawanan kaum Khawarij yang dianggap gemilang terhadap kekuasaan Daulah Bani Umawiyah adalah sepeninggal Muawiyah bin Abi Sufyan sekitar tahun enam puluh Hijriyah. Mereka mengangap dengan meninggalnya Muawiyah berarti belenggu yang membatasi gerak mereka sudah lepas. Selain itu, muncul pula kegoncangan situasi sosial dan politik dalam kehidupan umat Islam sepeninggal Muawiyah. Situasi demikian dimanfaatkan oleh pemimpin kaum Khawarij, Nafi' bin Azraq, untuk memperoleh pengaruh dan kesuksesan yang besar. Ia berhasil menaklukan daerah Ahwaz dan berhasil menegakkan kekuasaan di Aswad, Basrah. Nafi' bin Azraq juga berhasil memasuki kota Basrah dan menghancurkan penjara untuk membebaskan orang-orang Khawarij yang ditahan sebagai tawanan perang oleh Bani Umawiyah. Selama belasan tahun terjadi banyak pertempuran sengit antara kaum Khawarij dan pasukan Bani Umawiyah. Sikap perlawanan yang diambil oleh kaum Khawarij pada masa Daulah Bani Umawiyah juga masih dilatarbelakangi kekecewaan mereka terhadap Muawiyah bin Abi Sufyan pada peristiwa *tahkim*. Lewat semboyan tiada hukum selain hukum Tuhan, mereka sudah mengkafirkan Muawiyah dan menghalalkan darahnya untuk dibunuh (Pulungan, 2002).

Sikap politik Khawarij mulai mendapatkan sentuhan-sentuhan wacana teologis-keagamaan pada masa pemerintahan 'Abdul Malik ibn Marwan dari Daulah Umayyah, terutama gencar dilakukan oleh kelompok Azariqah yang memiliki pengaruh cukup signifikan bagi perkembangan doktrinal sekte Khawarij. Pada titik ini, terjadi pembauran antara wacana politik dengan doktrin

keagamaan. Tidak jarang wacana keagamaan diinterpretasi sedemikian rupa sesuai dengan motif-motif politik-kekuasaan (Purnama, 2016). Khawarij memiliki watak mendasar yang membedakannya dari kelompok lainnya, yaitu: *Pertama,* mereka adalah orang-orang yang sangat takwa dan tekun dalam beribadah *(at-tasyaddud fi al-'ibadah wa al-inhimak fi-ha). Kedua,* mereka termasuk orang-orang yang ikhlas dalam kukuh dalam berakidah *(al-ikhas li al-'aqidah)* dan memiliki keberanian yang tidak lazim *(asy-syaja'ah an-nadirah).* Watak ini menjadikan mereka sering kali melakukan peperangan/membunuh untuk keyakinan dan akidahnya. Namun demikian, ketakwaan, keikhlasan, hingga keberanian yang mereka miliki cenderung destruktif, mengingat watak-watak tersebut hadir dalam dalam kerangka sektarian dan cenderung eksklusif. Jika mengacu pada kondisi sosio-kultural, kebanyakan anggota sekte Khawarij tumbuh di daerah pedesaan ('arab al-badiyah), dan hanya sebagian kecil saja dari mereka yang terdidik ('arab al-qurra). Sehingga pemahaman keagamaan yang tidak sesuai dengan visi kelompoknya serta-merta dianggap menyimpang (Purnama, 2016).

2. Pandangan Politik Khawarij

Pokok-pokok pandangan politik Khawarij adalah sebagai berikut: *Pertama*, pengangkatan khalifah akan sah hanya jika berdasarkan pemilihan yang benar–benar bebas dan dilakukan oleh semua umat Islam tanpa diskriminasi. Seorang khalifah tetap pada jabatannya selama ia berlaku adil, melaksanakan syari'at , serta jauh dari kesalahan dan penyelewengan. Jika ia menyimpang,

ia wajib dijatuhi hukuman yang berupa dijatuhkan dari jabatannya atau dibunuh (Sjadzali, 1993).

Kedua, jabatan khalifah bukan hak khusus keluarga Arab tertentu, bukan monopoli suku Quraisy sebagai dianut golongan lain, bukan pula khusus untuk orang Arab dengan menafikan bangsa lain, melainkan semua bangsa mempunyai hak yang sama. Khawarij bahkan mengutamakan Non Quraisy untuk memegang jabatan khalifah. Alasannya, apabila seorang khalifah melakukan penyelewengan dan melanggar syari'at akan mudah untuk dijatuhkan tanpa ada fanatisme yang akan mempertahankannya atau keturunan keluarga yang akan mewariskannya (Sjadzali, 1993, Syandri, 2017).

Ketiga, yang berasal dari aliran Najdah, pengangkatan khalifah tidak diperlukan jika masyarakat dapat menyelesaikan masalah–masalah mereka. Jadi pengangkatan seorang imam menurut mereka bukanlah suatu kewajiban berdasarkan syara', tetapi hanya bersifat kebolehan. Kalau pun pengangkatan itu menjadi wajib, maka kewajiban berdasarkan kemaslahatan dan kebutuhan.

Keempat, orang yang berdosa adalah kafir. Mereka tidak membedakan antara satu dosa dengan dosa yang lain, bahkan kesalahan dalam berpendapat merupakan dosa, jika pendapat itu bertentangan dengan kebenaran. Hal ini mereka lakukan dalam mengkafirkan Ali dan Thalhah, al–Zubair, dan para tokoh sahabat lainnya, yang jelas tentu semua itu berpendapat yang tidak sesuai dengan pendapat khawarij.

Kelima, mereka menganggap bahwa hanya daerahnya yang disebut *dar al-Islam*, dan daerah orang

yang melawan mereka adalah *dar al-harb*. Karenanya, orang yang tinggal dalam wilayah *dar al-harb,* baik anak-anak maupun wanita, boleh dibunuh.

Keenam, melakukan *taqiyyah* (menyembungikan keyakinan demi keselamatan diri), baik secara lisan maupun perbuatan adalah dibolehkan bila keselamatan diri mereka terancam.

Ketujuh, Imam dan khilafah bukanlah suatu keniscayaan. Tanpa imam dan khilafah, kaum muslimin bisa hidup dalam kebenaran dengan cara saling menasihati dalam hal kebenaran.

Pemikiran politik khawarij di atas tentang masalah jabatan kepala negara itu bukan hak monopoli suku atau kelompok tertentu, tetapi ia hak setiap muslim bisa disebut sangat demokratis dalam alam kontemporer. Oleh karenanya, siapa pun orangnya, tanpa memandang apakah ia orang Quraisy atau bukan, orang Arab atau non-Arab, merdeka atau pun budak negro sekalipun, boleh dipilih menjadi kepala negara selama yang bersangkutan memiliki kemampuan dan memenuhi kualifikasi menduduki jabatan itu.

Khawarij bahkan merealisasikan pendapatnya tersebut dalam praktik bernegara dengan dinobatkannya beberapa orang non-Quraisy sebagai pemimpin secara berturut-turut setelah peristiwa *tahkim.* Beberapa orang yang dimaksud antara lain Abd Allah ibn Wahab al-Rasibi, Ibnu Azraq, Qathri ibn al-Fuju'ah, Najdah dan 'Athiyah (Zada, 2007).

~oOo~

Bab 7

PANDANGAN POLITIK ISLAM PADA MASA KLASIK; AL-FARABI DAN AL-MAWARDI

A. Politik Islam al-Farabi

1. Biografi al-Farabi

Al-Farabi, nama lengkapnya adalah Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalaqh, dilahirkan di Wasij, Distrik Farab, Turkistan pada tahun 257 H (870 M). Ayahnya seorang jenderal berkebangsaan Persia dan ibunya berkebangsaan Turki (Havis Aravik, 2020). Al-Farabi lahir di masa pemerintahan al-Mu'tamid (256-279 H/870-892 M), suatu periode yang kacau dan tidak ada stabilitas politik sama sekali. Pada waktu itu timbullah berbagai macam pertentangan bahkan pemberontakan terhadap kekuasaan Abbasiyah dengan berbagai motif dan kepentingan seperti agama, kesukuan, harta benda dan lain sebagainya (Sukardi, 2017). Al-Farabi melewatkan masa remajanya di Farab. Di negara yang mayoritas penduduknya mengikuti madzhab Syafi'i di sinilah al-Farabi menerima pendidikan dasarnya. Pada awal pendidikannya, al-Farabi belajar al-Qur'an, tata bahasa, kesusteraan, ilmu-ilmu agama (fiqh, tafsir, dan ilmu hadits), dan aritmatika dasar (Bakar, 1997).

Setelah menyelesaikan studi dasarnya, al-Farabi pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh

dan ilmu-ilmu lainnya. Pada saat itu, Bukhara merupakan ibu negara dan pusat intelektual serta religius dinasti Samaniah yang menggap dirinya sebagai bangsa Persia. Pada saat al-Farabi di Bukhara, Dinasti Samaniah di bawah pemerintahan Nashr bin Ahmad (874-892 M). Munculnya dinasti ini menandai munculnya budaya Persia dalam Islam. Pada masa inilah al-Farabi mulai berkenalan dengan bahasa dan budaya serta filsafat Persia. Bahkan di sini juga al-Farabi belajar tentang musik (Bakar, 1997).

Menurut Ali Mahdi Khan, (2004) al-Farabi menguasai bahasa Arab, Yunani, Turki, Persia dan banyak bahasa lainnya. Bahkan ada pendapat mengatakan bahwa al-Farabi menguasai tujuh puluh macam bahasa. Menjalani hidup dalam kemiskinan, pembuangan dan pengasingan, banyak menghabiskan waktunya di tepi sungai atau di sebuah taman, dan menulis karyanya dalam lembaran-lembaran terpisah. Karena itu tulisannya berbentuk bab-bab dan catatan-catatan terserak.

Kenyataan bahwa al-Farabi dalam hidupnya tidak dekat dengan penguasa dan tidak menduduki salah satu jabatan pemerintahan, di satu pihak merupakan keuntungan, tetapi di lain pihak merupakan kerugian. Menjadi keuntungan karena al-Farabi mempunyai "kebebasan" dalam berfikir tanpa harus berusaha menyesuaikan gagasannya dengan pola politik yang ada; sedangkan merupakan kerugian oleh karena al-Farabi tidak mempunyai peluang untuk belajar dari pengalaman dalam pengelolahan urusan negara, dan juga untuk menguji kebebaran teorinya tentang

kenyataan-kenyataan politik yang terjadi di tengah kehidupan bernegara pada zamannya (Sjadzali, 1993).

Walaupun dianggap jauh dengan kekuasaan namun al-Farabi pernah dekat dengan Saif al-Daulah (916-967 M), puta mahkota dinasti Hamdaniyah, bahkan diminta tinggal di Damaskus dan menghabiskan sisa umurnya sebagai penasihat negara sampai wafat di bulan Rajab 339 H/Desember 950 M dalam usia delapan puluh tahun (Havis Aravik, 2020). Karya-karya al-Farabi di bidang politik yang terkenal adalah *Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah* (beberapa pandangan penduduk negara utama), *Tahsil as-Sa'adah* (jalan menuju kebahagiaan), dan *As-Siyasah al-Madaniyyah* (politik kenegaraan).

2. Pandangan Politik al-Farabi

Al-Farabi merupakan pemikir *Par Exellence* dan bagi komunitas intelektual abad pertengahan dianggap sebagai pemikir besar setelah Aristoteles. Berkat itu, al-Farabi sangat terkenal dengan usahanya menyelaraskan paradigma Plato dan Aristoteles. Atas jasa besarnya mengkombinasikan filsafat Plato dan Aristoteles al-Farabi disebut sebagai guru kedua (*al-mu'alim ats-tsani*) (Havis Aravik, 2020). Adapun pandangan politik al-Farabi adalah sebagai berikut:

a. Konsep negara

Pandangan politik al-Farabi tentang negara banyak dipengaruhi oleh konsep Plato yang menyamakan negara dengan anggota tubuh manusia. Kepala, tangan, kaki, dan anggota tubuh lainnya masing-masing memiliki fungsi tertentu. Menurutnya, bagian yang paling tinggi dalam tubuh

manusia itu adalah kepala, karena kepala (otak), segala perbuatan manusia dikendalikan, sedangkan untuk mengendalikan kerja otak dilakukan oleh hati (Mahmuda, 2017).

Al-Farabi memulai pandangan politiknya tatkala menyinggung asal-usul kemunculan negara atau negara. Menurutnya masyarakat muncul dari keberadaan persatuan di antara individu-individu saling membutuhkan satu sama lain. Tidak seorang pun dapat mencukupi ataupun memenuhi sendiri kebutuhan-kebutuhannya, baik kebutuhan primer maupun sekunder. Saling bahu-membahu antar individu ini dalam masyarakat merupakan hakikat kecenderungan kodrati (*al-fitrah al-thabi'iyah)* dalam manusia, dan memungkinkan setiap orang mencapai kesempurnaan tertinggi (*an-yablugh afdlala kamalatihi)*. Akibatnya berkat masyarakat bekerja sama, bergotong royong, saling memberi serta memenuhi kebutuhan dasariah sesamanya, konstribusi masyarakat tersebut secara keseluruhan akan membawa pada pemeliharaan dan pencapaian kesempurnaan tiap perorangan.

Individu itu koeksis (hidup berdampingan) dalam jumlah besar dan mendiami daerah-daerah berpenduduk, baik di tempat itu utama (*excellent)* atau pun tidak utama (*unexcellent)*. Masyarakat utama dibagi ke dalam yang sempurna (*perfect*) dan tidak sempurna (*imperfect*). Masyarakat sempurna mencakup masyarakat atas, menengah dan bawah. Masyarakat atas terdiri dari kelompok-kelompok

bersedia menolong dan hidup bersama orang lain. Jenis ini dapat dibandingkan dengan perserikatan bangsa-bangsa (*united states, al-jama'ah fi al-ma'murah*). Masyarakat menengah terdiri dari satu kelompok masyarakat. Jenis ini dapat diasosiasikan negara bangsa (*national state, ummah*). Sedangkan masyarakat kecil terdiri dari penduduk satu negara dan dapat diidentifikasi berupa negara-negara (*city-state, ahl al-madinah)*. Sementara masyarakat tidak sempurna adalah perkumpulan masyarakat yang berada di desa (*qaryah),* yang merupakan kesatuan terkecil dari seluruhnya.

Al-Farabi tidak mengatakan negara-negara menjadi bentuk paling baik atau pilihan satu-satunya bagi masyarakat dalam merengkuh kebahagiaan, karena ia memegang prinsip bahwa tiga bentuk masyarakat utama di atas juga dapat membawa masyarakat menuju kesempurnaan tertinggi, selama masyarakat bekerja sama untuk memperolehnya. Al-Farabi melihat bahwa negara utama (*al-madinah al-fadilah*) adalah sebuah negara di mana seluruh kebutuhan dapat terpenuhi baik material maupun spiritual, masyarakatnya telah mencapai tahap kebahagiaan dengan tiadanya persaingan, monopoli apalagi kapitalisme. Negara utama (*al-madinah al-fadilah*) adalah negara ideal yang digambarkan oleh al-Farabi di mana masyarakat memiliki kemampuan intelektual yang tinggi terutama terkait dengan filsafat. Tujuan berdiri negara ini adalah bagaimana menghasilkan kebahagiaan (*sa'adah*) bagi masyarakat, baik

kebahagiaan di dunia maupun kebahagiaan spiritual di akhirat (H.- Aravik & Hamzani, 2019).

Lawannya adalah masyarakat tidak utama (*unexcellent society)* dikategorikan ke dalam; *Pertama* negara bodoh (*al-madinah al-jahiliyah)* adalah negara yang masyarakatnya tidak mengetahui kebahagiaan sejati. Bahkan jika pun benar-benar dibimbing ke arah sana, mereka tidak mengetahui ataupun mempercayainya. Kebahagiaan hanya mereka kui dan terima adalah kebahagiaan jasmani, berbadan sehat, kekayaan, menikmati kesenangan, bebas untuk melepaskan hasrat dan gila hormat. Benda dijadikan tujuan hidup, walaupun pada kenyataannya hal itu adalah tidak benar, dibuat-buat (superfisial), dan merupakan kebahagiaan palsu. Negara bodoh ini terbagi ke dalam; (1) negara darurat (*al-madinah al-dlaruriyyah)*, yakni negara yang masyarakatnya berusaha keras tidak lain cuma untuk makanan, minuman, sandang (pakaian), papan (tempat tinggal), hubungan seksual, dan hanya memberikan pertolongan kepada orang dalam rangka memperoleh hal-hal di atas. (2) negara picik (*al-madinah al-nazhzhalah*), yaitu negara di mana masyarakatnya bekerja sama untuk mencapai kekayaan dan menganggapnya satu-satunya tujuan utama bagi kehidupan. (3) negara rusak dan hina (*al-madinah al-khissah wa al-suquth)* adalah negara di mana masyarakatnya bekerja keras tak lebih semata-mata untuk kesenangan dalam kaitannya dengan makanan, minuman, berhubungan seksual, kenangan inderawi dan imajinasi, serta berjudi

dalam keadaan apa pun dan dengan cara bagaimana pun. (4) negara gila hormat (*al-madinah al-karamah)* adalah negara masyarakatnya bergotong-royong dengan tujuan mendapatkan penghargaan di antara bangsa-bangsa lain dan dipuji-puji dengan perkataan dan perbuatan. (5) negara haus kekuasaan (*al-madinah al-taghallub)*, adalah negara di mana masyarakatnya berupaya bersungguh-sungguh menguasai orang lain dan menghalangi orang lain untuk lebih kuat dari mereka. (6) negara demokrasi (*al-madinah al-jama'iyyah),* adalah negara di mana masyarakatnya berjuang tinggi agar dapat bebas melakukan segala sesuatu yang mereka kehendaki tanpa menahan nafsu.

Kedua, negara rusak (*al-madinah al-fasiqah)*, merupakan negara yang memiliki pandangan-pandangan semisal pandangan negara utama, akan tetapi tindakan-tindakannya sama persis dengan negara bodoh. *Ketiga,* negara dalam kemunduran (*al-madinah al-mutabadallah,* merupakan negara yang awalnya memiliki pandangan-pandangan dan tindakan-tindakan persis negara utama, namun selanjutnya berubah menjadi kehidupan nista. *Keempat,* negara sesat (*al-madinah al-adlallah)* adalah sebuah negara di mana segala sesuatu telah menjadi sesat dan penuh dengan penipuan dan kebohongan. Masyarakatnya tidak mengenal tuhan, dan para penguasa menipu rakyatnya dengan mengaku-ngaku mendapat wahyu dari Tuhan (Tahqiq, 2003).

Tujuan negara adalah memperoleh kebahagiaan tertinggi, dan karena kebahagiaan

semata-mata dapat diraih hanya dengan jiwa yang tepat, maka pemimpin negara/negara haruslah seseorang dengan jiwa yang tepat pula. Dalam hal ini, bagi al-Farabi, intelek menentukan penguasa yang tepat. Negara utama tidak dapat begitu saja dipimpin oleh sembarang orang, karena kepemimpinan mensyaratkan dua kondisi, yaitu; (1) talenta kepemimpinan harus ada sejak awal, seperti tabiat bawaan lahir. (2) Ia harus mempunyai kebiasaan memimpin. Pemimpin adalah individu yang telah meraih kesempurnaannya, telah menjadi intelek secara aktual dan dipikirkan (menjadi pemikiran). Fakultas representasinya harus dimiliki bersama tabiat bawaan lahirnya, dan fakultas tersebut dapat menerima –baik saat terjaga maupun tidur, dari intelek Aktif– pengetahuan-pengetahuan partikular, baik secara apa adanya maupun dengan cara meniru, begitu pula dapat menerima *al-ma'qulat*, dengan cara meniru. Hal ini mengindikasikan bahwa negara harus diperintah oleh pemimpin tertentu, persis seperti anggota tubuh yang tidak dapat diperintah oleh sembarangan anggota tubuh (Tahqiq, 2003).

b. Konsep penguasa

Penguasa adalah imam yang wajib memiliki dua belas kualitas secara bersamaan; *Pertama,* Ia harus memiliki organ-organ tubuh sempurna, bebas dari kekurangan. *Kedua,* Ia harus memiliki pemahaman baik dalam menangkap segala sesuatu diutarakan kepadanya sesuai dengan maksud-maksud orang mengutarakannya. *Ketiga,* Ia harus

memiliki memori atau ingatan yang baik dari segala sesuatu telah ia pahami, lihat atau dengarkan. *Keempat,* Ia harus pandai, cerdas, dan dapat menangkap indikasi paling halus sekalipun. *Kelima,* Ia harus memiliki artikulasi baik, sehingga memungkinkannya menjelaskan dengan sempurna hal-hal dalam pikirannya. *Keenam,* Ia harus mencintai pengetahuan dan belajar serta terbuka pikiran dan hatinya. *Ketujuh,* Ia harus cinta kebenaran, dapat dipercaya, dan membenci kebatilan dan pendusta. *Kedelapan,* Ia tidak berhasrat besar atau berkecenderungan tinggi pada makanan, minuman, hubungan seksual, judi, dan bersenang-senang. *Kesembilan,* Ia harus bangga pada diri sendiri (*kabir an-nafs*), mencintai kehormatan. *Kesepuluh,* Mampu meminimalisir uang (*al-dirham wa al-dinar*) dan tujuan-tujuan lainnya (*sa'ir aghradl al-dunya*). *Kesebelas,* Ia harus secara alamiah mencintai keadilan sekaligus mempraktikkannya. Ia harus mendorong masyarakat bertindak adil dan memperlihatkan rasa kepedulian terhadap mereka, yang tertindas karena ketidakadilan. Bersikap enggan ketika diminta berbuat ketidakadilan dan kejahatan, serta tidak keras kepala ketika diminta bertindak adil. *Kedua belas,* Ia harus bersemangat dan kuat untuk melakukan segala sesuatu ketika kesadarannya, memintanya tanpa rasa takut atau lemah akal (Tahqiq, 2003).

Pada sisi lain, al-Farabi menyadari bahwa mendapatkan orang yang dapat memenuhi dua belas kualitas tersebut sangat sulit. Baginya orang

seperti itu hanya ada atau ditemukan sekali pada satu masa. Dalam rangka memecahkan masalah itu al-Farabi mengajukan enam prasyarat lainnya bagi pemimpin, yaitu: (1) Ia harus seorang filusuf (*hakim),* (2) Ia harus berpengetahuan luas dan mampu memelihara undang-undang, adat istiadat, kebiasaan, tradisi, etika tingkah laku yang digariskan kelompok utama. Dan ia harus menyesuaikan diri dengan seluruh tindakan kelompok utama tadi. (3) Ia harus mampu menarik kesimpulan baru untuk konsep yang baru dan belum diciptakan oleh para pendahulunya. Namun dalam kesimpulannya ia harus mengikuti prinsip-prinsip yang telah ditetapkan para pemimpin (*imam*) pertama. (4) Ia harus memiliki pertimbangan baik dalam menyimpulkan undang-undang baru; ketika melakukan hal itu, ia harus pula berupaya meningkatkan kesejahteraan negara. (5) Ia harus menjadi panutan saat membimbing masyarakat melalui perkataan-perkataan yang sesuai dengan contoh para pemimpin utama. (6) Ia harus memiliki fisik kuat dalam rangka mengemban tugas-tugas perang, menjadi pimpinan militer dan menguasai seni berperang.

Jika seseorang yang memenuhi enam kualitas tersebut tidak ditemukan, tetapi terdapat dua orang –salah satunya seorang filusuf dan lainnya memenuhi kualitas-kualitas tersisa– maka mereka berdua bergabung menjadi pemimpin bersama (*kana huma ra'isayn*). Ketika enam kualitas tersebut ada secara terpisah pada individu-individu berbeda;

kearifan (*al-hikmah*) pada seseorang, kualitas kedua pada orang lain, kualitas ketiga pada lainnya, kualitas keempat sampai keenam juga ada pada orang-orang berbeda, maka keenam mereka harus bergabung bersama menjadi pemimpin utama. Akan tetapi, manakalah pemilik kearifan (filusuf, orang bijak) tidak ada dalam pemerintahan, sementara kelima syarat lainnya ada, negara tersebut tanpa seorang raja, dan pemimpinnya bukan raja. Dan tatkala negara itu tidak memiliki raja, ia berada di ambang kehancuran. Jika itu terjadi, di mana tidak ditemukan seorang filusuf untuk menjadi pemimpin, negara tersebut niscaya akan binasa. Ini berarti filusuf dalam konsep politik al-Farabi adalah orang yang paling berhak menjadi kepala negara dan disebut *imam.*

Dengan demikian dapat dipahami bahwa pandangan politik al-Farabi berawal dari pemahaman tentang munculnya sebuah negara atau negara yang dititikberatkan pada persatuan antara individu yang saling membutuhkan karena tidak dapat memenuhi kebutuhan sendiri tanpa bantuan orang lain. Dari sanalah kemudian memunculkan negara dengan berbagai corak dan ragamnya serta orientasi masyarakat di dalamnya. Al-Farabi melihat bahwa negara utama (*al-madinah al-fadilah*) sebagai negara sempurna dengan masyarakat di dalamnya sudah mencapai tahap kebahagiaan sebenarnya. Untuk mencapai tujuan tersebut, tentu harus dengan pemimpin (*imam*) yang memiliki dua belas kualitas secara bersamaan. Apabila tidak tersedia, maka

filusuf adalah imam terbaik yang harus pilih menjadi kepala negara.

B. Politik Islam al-Mawardi

1. Biografi

Abu al-Hasan Ali bin Muhammad ibn Habib al-Basry. Ia dilahirkan di Basrah pada tahun 364 H bertepatan dengan tahun 975 M (Al-Mawardi, 1995). Al-Mawardi lahir dalam satu keluarga Arab yang membuat dan memperdagangkan air mawar dan karena itu mendapat nama julukan "al-Mawardi." Dia menerima pendidikannya pertama di Basrah belajar ilmu hukum dari Abul Qasim Abdul Wahid as-Saimari seorang ahli hukum madzhab Syafi'i yang terkenal dan dan Syekh Abu Hamid seorang ahli hukum Islam. Kemudian pindah ke Baghdad utk melanjutkan pelajaran hukum tata bahasa dan kesusastraan dari Abdullah al-Bafi dan Syaikh Abdul Hamid al-Isfraini. Dalam waktu singkat ia telah menguasai dengan baik pelajaran-pelajaran Islam termasuk hadits dan fiqh seperti juga politik etika dan sastra. Dari menjabat qadhi di berbagai tempat kemudian diangkat sebagai qadhi al-Quzat di Ustuwa sebuah distrik di Nishabur.

Al-Mawardi tergolong sebagai penganut madzhab Syafi'i, namun dalam bidang teologi ia juga mempunyai kecenderungan kepada pemikiran yang bersifat rasional. Hal tersebut sangat terlihat dari pertanyaan Ibn as-Salah yang menyatakan bahwa dalam beberapa persoalan tafsir yang dipertentangkan antara ahli as-Sunnah dan Mu'tazilah, al-Mawardi ternyata lebih cenderung kepada Mu'tazilah.

Karier al-Mawardi selanjutnya dicapai pada masa Khalifah al-Qadir (991-1031 M) ketika diangkat sebagai ketua Mahkamah Agung (Qadhiy al-Qudhat) di Baghdad. Karena kepandaian diplomasinya pula ia ditunjuk sebagai mediator perundingan antara pemerintah Bani Abbad dengan Bani Buwaihi Saljuk Iran yang sudah menguasai politik ketika itu. Al-Mawardi berhasil melakukan misinya dengan memuaskan kedua belah pihak. Bani Abbas tetap memegang jabatan tertinggi kekhalifahan, sementara kekuasaan politik dan pemerintahan dilaksanakan oleh orang-orang Buwaihi. Tidak mengherankan kemudian, kalau al-Mawardi mendapatkan tempat tersendiri dan istimewa di kalangan amir-amir Buwaihi yang notabene menganut paham Syi'ah (Havis Aravik, 2020). Al-Mawardi meninggal pada Rabi' al-Awwal tahun 454 H (1075 M) dalam umur 90 tahun, dan dikuburkan di pekuburan Bab al-Harbi, Baghdad (Supian, 2020).

Sebagai seorang ilmuwan, al-Mawardi merupakan sosok intelektual muslim yang tidak puas hanya mengikuti mazhab pemikiran tertentu yang berkembang pada masanya, bila mazhab pemikiran tersebut ternyata kurang memuaskan atau bertentangan dengan logika pemikiran pribadinya. Semangat kebebasan intelektual ini mendorong al-Mawardi dalam beberapa hal berbeda dengan pemikiran-pemikiran Sunni yang lain, yang kaku dalam memegang prinsip-prinsip mazhab yang dianutnya. Karena itu, banyak pemikiran keagamaan al-Mawardi yang identik dengan pemikiran-pemikiran Mu'tazilah (Diana, 2017).

Selain sebagai pejabat pemerintahan al-Mawardi sangat menyukai profesi mengajar, muridnya yang terkenal antara lain, Abu al-Annain Kadir dan Abu Bakr al-Khatib. Ia juga termasuk penulis yang produktif, karya-karya berharganya yang ia warisi meliputi bidang Ushul Fiqh, Fiqh, Hadits, Tafsir dan Siyasah (Supian). Karya-karyanya di bidang politik yang terkenal adalah *Kitab al-Ahkam al-Sultania* (buku tentang tata pemerintahan), *Qawanin al-Wuzarah, Siyasah al-Malik* (Ketentuan-ketentuan Kewaziran, Politik Raja), *Kitab Nasihat al-Mulk* (berisi nasihat kepada penguasa), *Adab ad-Dunya wa ad-Din* (Tata Krama Kehidupan Politik/ Duniawi dan Agamawi), *Kitab al-Hawi* (Yang Terhimpun), dan *al-Iqna'* (Keikhlasan) (Syam, 2017).

2. Pandangan Politik al-Mawardi

Situasi politik di dunia Islam pada masa hidupnya al-Mawardi, sama jeleknya dengan masa hidupnya al-Farabi, bahkan lebih kalut. Tetapi pendekatan Mawardi tidak sama dengan Farabi. Kalau sebagai reaksi terhadap situasi politik pada zamannya Farabi mengembangkan teori politik yang serba sempurna –yang demikian sempurna sehingga tidak mungkin dapat dilaksanakan oleh dan untuk umat manusia yang bukan malaikat, maka Mawardi tidak demikian halnya. Dia mendasarkan teori politiknya atas kenyataan yang ada dan kemudian secara realistik menawarkan saran-saran perbaikan atau formasi, misalnya dengan mempertahankan status quo. Dia menekankan bahwa khalifah harus tetap berbangsa Arab dari suku Quraisy dan begitu juga dengan pembantu khalifah lainnya (Syam, 2017). Pandangan

politik al-Mawardi berangkat dari kerangka teori politik yang berdasarkan pada prinsip hukum Islam. Artinya, pendekatan fikih merupakan titik tolak teori politik al-Mawardi. Al-Mawardi berijtihad dan menyusun sebuah kerangka politik tentang apa yang harus dilakukan dalam suatu pemerintah (Rahmawati, 2018). Adapun pandangan politik al-Mawardi akan diuraikan di bawah ini:

a. Konsep *imamah*

Konsep *imamah* menurut al-Mawardi sangat *urgent* dikarenakan antara lain; *pertama* untuk merealisasi ketertiban dan perselisihan. *Kedua* berdasarkan kepada surat an-Nisa' [4] ayat 59. Dengan begitu, kata (*uli al-'amr*) menurut Mawardi adalah *imamah* (kepemimpinan).

Lebih dari itu, al-Mawardi mengemukakan bahwa *imamah* atau khalifah adalah penggantian posisi Nabi untuk menjaga kelangsungan agama dan urusan dunia. Karena, enam faktor yang menyebabkan situasi dunia menjadi baik hingga kondisi dan urusannya teratur, *pertama* agama yang diikuti, agama yang dihayati. Agama diperlukan sebagai pengendali hawa nafsu dan pengawas melekat atas hati nurani

Kedua, pemerintahan yang kuat atau berwibawa. Dengan wibawanya dia dapat mempersatukan aspirasi-aspirasi yang berbeda, dan membina negara untuk mencapai sasaran-sasarannya yang luhur, menjaga agar agama yang dihayati, melindungi jiwa, kekayaan dan kehormatan, warga negara, serta menjamin mata pencaharian mereka. Penguasa itu adalah imam atau khalifah.

Ketiga, keadilan yang merata. Dengan meratanya keadilan akan tercipta keakraban antara sesama warga negara, menimbulkan rasa hormat dan ketaatan kepada pemimpin, menyemarakkan kehidupan rakyat dan berprestasi.

Keempat, keamanan bagi semua orang. Dengan keamaan bagi semua orang, sehingga rakyat dapat menikmati ketenangan batin, dan dengan tidak adanya rasa takut akan berkembang inisiatif dan kegiatan serta daya kreasi rakyat dan akan meratanya keadilan dalam masyarakat.

Kelima, kemakmuran yang merata. Dengan kemakmuran, kebutuhan rakyat akan bahan makanan dan kebutuhan materi yang lain dapat terpenuhi, dan dengan demikian dapat dihindari perebutan dengan segala akibat buruknya.

Keenam, prospektif. Oleh karenanya, Imam merupakan sesuatu yang niscaya. Artinya, keberadaannya sangat penting dalam suatu masyarakat atau negara. Karena itu, jelasnya, tanpa imam akan timbul suasana *chaos*. Manusia menjadi tidak bermartabat, begitu juga suatu bangsa menjadi tidak berharga (Al-Mawardi, 1995).

Melalui enam sendi di atas diharapkan negara benar-benar mengupayakan segala cara untuk menjaga persatuan umat dan saling tolong menolong sesama mereka, memperbanyak sarana kehidupan yang baik bagi setiap warga, sehingga seluruh rakyat dapat menjadi laksana bangunan yang kokoh. Pada waktu yang sama memikul kewajiban dan memperoleh hak tanpa adanya perbedaan antara

penguasa dan rakyat, antara yang kuat dan yang lemah, dan antara kawan dan lawan (Diana, 2017). al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namum berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian. Bentuk negara yang ditawarkan al-Mawardi adalah teokrasi, menjadikan agama dan Tuhan sebagai pedoman dalam bernegara. Bahwa pemerintahan merupakan sarana untuk menegakkan hukum-hukum Allah, sehingga pelaksanaannya pun berdasar dan dibatasi oleh kekuasaan Tuhan.

b. Jabatan *imamah*

Menurut al-Mawardi jabatan *imamah* dinilai sah apabila memenuhi dua metodologi. *Pertama*, dia dipilih oleh parlemen (*ahlul halli wal aqdi*). Mereka inilah yang memiliki wewenang untuk mengikat dan mengurai, atau juga disebut model al-Ikhtiar. *Kedua,* ditunjuk oleh imam sebelumnya. Model pertama selaras dengan demokrasi dalam konteks modern. Sementara, tipe kedua, al-Mawardi merujuk pada eksperimen sejarah, yakni pengangkatan khalifah Umar bin Khattab oleh khalifah sebelumnya, Abu Bakar ash-Shiddiq. Dari dua sistem yang ditawarkan al-Mawardi tersebut menunjukkan bahwa al-Mawardi sangat berhati-hati karena baik dari sumber-sumber awal Islam maupun dari fakta-fakta sejarah al-Mawardi memang tidak menemukan

suatu sistem yang baku tentang pengangkatan kepala negara. Bahkan al-Mawardi adalah satu-satunya dari para pemikir yang menguraikan tentang banyaknya cara pengisian jabatan.

Selanjutnya al-Mawardi memberikan catatan penting tentang pemerintahan yang kuat. Yaitu sebuah pemerintahan yang dengan kewibawaannya –menyatu di bawah kepemimpinannya, dengan kehebatan yang dimilikinya hati manusia –yang semula saling berselisih– berhimpun bersamanya, dengan kekuasaan (*power*) yang ada padanya kaum agresor tidak berkutik dalam menghadapinya, dan dengan kekuatan yang ada padanya para pembangkang akan berfikir beribu kali untuk melakukan pembangkangannya. Menurut al-Mawardi, tabiat manusia suka saling mengalahkan dan berkompetisi terhadap sesuatu yang dianggap pesaingnya dan ingin mengalahkan para penentangnya. Hal ini dapat diredam kalau ada kekuatan yang maksimal (Al-Mawardi, 1973).

Jika seorang imam telah dipilih dan di*baiat*, maka ia telah sah memegang tumpuk *imamah.* Karena itu ia berkewajiban menjalankan tugas-tugas kewajibannya. Adapun kewajiban imam menurut al-Mawardi sebagaimana dikutip Sa'id Hawwa, (2002) adalah sebagai berikut: *Pertama,* menjaga agama dan mengikuti apa yang telah diijma'kan ulama terdahulu. *Kedua,* melaksanakan hukum-hukum di kalangan dua pihak yang bertikai dengan tujuan supaya perselisihan di antara mereka dapat diselesaikan.

Ketiga, mengawal negara dan mencegah perpecahan. Ini supaya manusia bebas mencari nafkah, bekerja dan melaksanakan kewajiban dengan aman. Tegasnya menjamin keamanan di dalam negeri. *Keempat,* melaksanakan hukuman *hudud* supaya dapat menjaga dari pelanggaran hukum-hukum Allah, serta menjaga hak-hak hamba dari kemusnahan dan kebinasaan. Tegasnya melaksanakan seluruh sanksi hukum pidana. *Kelima,* mengawal perbatasan dengan persiapan cukup, supaya musuh tidak dapat menyerang kaum muslimin secara tiba-tiba. Menghalangi mereka dari membunuh orang-orang Islam atau orang-orang yang mengikat perjanjian (*mu'ahid)* serta menghalangi merajalelanya perkosaan terhadap wanita.

Keenam, melaksanakan jihad menentang musuh sesudah disampaikan dakwah supaya mereka memeluk Islam atau menjadi *ahli dzimmi. Ketujuh,* memungut cukai *al-Fai* dan zakat menurut ketentuan *syara'* baik secara *nash* maupun *ijtihadi,* tanpa merasa takut. *Kedelapan,* menentukan pemberian-pemberian dari *baitul mal* secara benar dan memberikannya kepada yang berhak tepat pada waktunya. *Kesembilan,* mengangkat pegawai-pegawai yang cakap, berdisiplin dan amanah supaya tugas-tugas dapat diselesaikan dengan baik dan harta-harta dapat terjamin. *Kesepuluh,* hendaklah imam sendiri secara langsung meneliti semua urusan serta mengaji keadaan-keadaan. Ini supaya politik umat dapat maju dan agama dapat terjaga.

c. Masalah pemecatan seorang khalifah

Al-Mawardi menyebutkan dua hal yang mengubah kondisi dirinya, dan karenanya ia harus mundur dari jabatannya itu. *Pertama*, cacat dalam keadilannya. Seorang *imamah* dipandang cacat keadilannya kalau ia melakukan kefasikan. Kefasikan ini ada yang terkait dengan perangi yang membawanya menuruti hawa nafsu, dan ada yang berkaitan dengan pendapat-pendapat dipercayai menjadi *syubhat* atau kesamaran. *Kedua*, cacat tubuh. Dalam kaitan ini adalah cacat pancaindera (termasuk cacat yang menghalangi seseorang untuk diangkat sebagai seorang imam, seperti hilang ingatan secara permanen, hilang penglihatan). Selain itu, juga cacat organ tubuh, dan cacat tindakan. Sedangkan cacat yang tidak menghalangi untuk diangkat sebagai imam, seperti cacat hidung yang menyebabkan tidak mampu mencium bau sesuatu, cacat alat perasa, seperti membedakan rasa makanan (Hawwa, 2002).

d. Konsep jihad

Al-Mawardi menegaskan, selain perintah jihad kepada orang kafir, jihad dibagi menjadi tiga bagian: jihad untuk memerangi orang murtad, jihad melawan para pemberontak (dikenal juga sebagai bughat), dan jihad melawan para pengacau keamanan. Dalam hubungannya jihad terhadap mereka yang murtad, al-Mawardi membagi dua kondisi. *Pertama*, mereka berdomisili di negara Islam dan tidak memiliki wilayah otonom. Dalam kondisi seperti ini, mereka tidak berhak diperangi, melainkan perlu diteliti latar belakang keputusannya

untuk kemudian diupayakan bertobat. *Kedua*, mereka memiliki wilayah otonom di luar wilayah Islam. Mereka wajib diperangi. Soal jihad melawan pemberontak, ia menulis, "Jika salah satu kelompok dari kaum muslimin memberontak, menentang pendapat (kebijakan) jamaah kaum muslimin lainnya, dan menganut pendapat yang mereka ciptakan sendiri; jika dengan pendapatnya itu mereka masih taat kepada sang imam, tidak memiliki daerah otonom di mana mereka berdomisili di dalamnya, mereka terpencar yang memungkinkan untuk ditangkap, berada dalam jangkauan negara Islam, maka mereka dibiarkan, tidak diperangi, kewajiban dan hak mereka sama dengan kaum muslimin lainnya (Al-Mawardi, 1973).

e. Konsep keadilan

Keadilan terhadap orang lain, bagi al-Mawardi terbagi menjadi tiga macam, *pertama,* keadilan pada orang yang secara status berada di bawahnya, misalnya pemimpin kepada rakyat. Keadilan ini tercermin dalam kebijaksanaan-kebijaksanaan (politik), yang ditempuhnya dengan cara yang mudah terjangkau oleh rakyat, dihindarkan segala yang akan memberatkan rakyat, tidak digunakan kekerasan untuk melaksanakan kebijaksanaan, dan dengan tetap berpegang kepada kebenaran. *Kedua,* keadilan kepada orang yang secara status berada di atasnya, misalnya rakyat kepada pemimpinya. Keadilan ini termanifestasikan melalui ketaatan yang tulus, kesiapan membantu dan membela, serta loyalitas yang utuh. K*etiga,* keadilan kepada orang

yang secara status setingkat. Keadilan ini tercermin pada sikap serba mempermudah semua urusan, menghindarkan tindakan-tindakan yang tidak terpuji dan tidak berbuat hal-hal yang menyakitkan. Pentingnya keadilan ini, karena keadilan merupakan timbangan Allah yang diletakkan-Nya di tengah-tengah mahluk-Nya dan ditempatkan bagi penentu kebenaran (Al-Mawardi, 1995).

Dengan demikian dapat dipahami bahwa pandangan politik al-Mawardi meletakkan *imamah* atau khalifah merupakan konsep kepemimpinan ideal sebagai pengganti setelah wafatnya Nabi SAW yang dinilai sah apabila dipilih oleh parlemen atau ditunjuk oleh imam sebelumnya dengan tujuan utama tiada lain untuk memelihara dan mempertahankan syari'at beserta tujuan-tujuan lainnya. Apabila terdapat catat dalam mewujudkan keadilan dan cacat dalam fisik (tubuh) seorang imam harus diganti. Keadilan menjadi *entry point* dari sukses dan tidaknya kepemimpinan seorang imam. Oleh karena itu, bagi al-Mawardi keadilan harus terimplementasikan dalam wujud keadilan seorang pemimpin kepada rakyat, rakyat kepada pemimpin dan kepada orang yang setara. Pemahaman yang benar akan keadilan tersebut, akan sangat membantu dalam mewujudkan keadilan itu sendiri.

Teori politik al-Mawardi dilihat dari perspektif masa lalu merupakan pandangan yang sangat modern. Al-Mawardi merupakan peletak batu pertama teori politik dalam dunia Islam, yang di dalamnya termasuk dua cara pengangkatan kepala

negara. Ia adalah orang pertama yang merumuskan dasar-dasar negara di saat orang belum mengenal istilah demokrasi dan tata cara pemilihan kepala negara. Al-Mawardi berhasil mengenalkan lembaga-lembaga negara, di mana hingga pada masa pemerintahan Abbasiyyah Islam belum mengenal hal itu, baik secara struktural maupun fungsional (Diana, 2017).

Bab 8

PANDANGAN POLITIK ISLAM PADA MASA PERTENGAHAN; AL-GHAZALI, IBN TAIMIYAH DAN IBN KHALDUN

A. Politik Islam al-Ghazali

1. Biografi al-Ghazali

Al-Ghazali, nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad Ibnu Ahmad al-Ghazali al-Thusi. Dilahirkan pada tahun 450 H (1058) di Ghazal, Thusi Provinsi Khurasan, Iran. Dengan demikian, ia termasuk keturunan Persia asli. Orangtuanya adalah seorang pengrajin kain shuf (yang dibuat dari kulit domba), menjualnya di kota Thusi serta gemar mempelajari tasawuf. Oleh karenanya orangtuanya hanya mau makan dari hasil usaha tangannya sendiri (Mubarak, 1968). Perilaku tersebut sangat mempengaruhi kepribadian al-Ghazali pada masa depannya.

Al-Ghazali mendapatkan pendidikan awalnya di Thus, di bawah asuhan seorang pendidik dan ahli tasawuf bernama Syaikh Ahmad bin Muhammad ar-Radzakani, sahabat karib ayahnya yang telah meninggal. Kemudian berangkat ke Jurjan untuk mengambil ilmu dari Imam Abu Nashr al-Isma'ili dan menulis buku *At Ta'liqat*. Kemudian pulang ke Thusi. Setelah itu, ia pindah ke Naisabur dan berguru tentang ilmu kalam

atau teologi pada Imam Haramain Juwaini. al-Ghazali juga belajar kepada sejumlah ulama lain, tetapi umumnya kurang begitu terkenal. Kemudian ia menggabungkan diri dengan "kelompok" Nizam al-Mulk, suatu kelompok yang waktu itu sangat menarik bagi para cendikiawan muda Islam. Pada tahun 484 H atau tahun 1091 M al-Ghazali ditugaskan oleh Nizam al-Mulk untuk mengajar di lembaga pendidikan tinggi *Nizhamiyah* yang didirikannya di Baghdad. Empat tahun lama al-Ghazali mengajar pada lembaga itu, dan melalui jabatannya sebagai maha guru namanya melejit, sehingga ia terhitung sebagai salah seorang ilmuwan yang disegani, dan ahli hukum yang dikagumi, tidak saja dalam lingkungan *Nizhamiyah*, tetapi juga di kalangan pemerintahan di Baghdad.

Pada tahun 488 H/1095 M al-Ghazali menderita gangguan syaraf, sehingga tidak dapat lagi mengajar di *Nizhamiyah*. Beberapa bulan kemudian ia meninggalkan Baghdad menuju Damaskus, Syiria. Karena takut mendapatkan teror pembunuhan dari golongan Ismailiyyah Bathiniyah yang telah membunuh pendukung dan Nizham al-Mulk, pada tahun 485 H/1092 M dan kecaman al-Ghazali terhadap faham golongan tersebut, lewat sebuah buku yang ditulisnya untuk khalifah Mustazhir.

Pada tahun 489 H beliau masuk kota Damaskus dan tinggal beberapa hari. Kemudian menziarahi Baitul Maqdis beberapa lama, dan kembali ke Damaskus beri'tikaf di menara barat masjid Jami' Damaskus. Beliau banyak duduk di pojok tempat Syaikh Nashr bin Ibrahim al-Maqdisi di masjid Jami' Umawi (yang

sekarang dinamai al-Ghazaliyah). Tinggal di sana dan menulis kitab *Ihya Ulumuddin, al-Arba'in, al-Qisthas* dan kitab *Mahakkun Nadzar*. Melatih jiwa dan mengenakan pakaian para ahli ibadah. Beliau tinggal di Syam sekitar 10 tahun.

Selama hidup al-Ghazali, dunia Islam memang mengalami fase kemunduran dan kemorosotan yang makin parah. Dalam bidang politik misalnya, kekuasaan khalifah hampir semata-mata terbatas pada bidang spiritual, sedang kekuasaan politik yang sesungguhnya berada pada penguasa-penguasa lokal yang bertebaran di wilayah dunia Islam, apakah mereka bergelar Sultan, Amir atau Raja. Pada waktu yang sama berkembang berbagai madzhab atau aliran baik dalam bidang akidah seperti Asy'ariyah dan Mu'tazilah serta Syi'ah, maupun dalam bidang hukum seperti Maliki, Hanbali, Syafi'i, Hanafi dan sebagainya. Sehingga dunia Islam mengalami fase sebagaimana Eropa abad kegelapan, yakni para penguasa politik yang saling berbebut kekuasaan dan wilayah mencari dukungan dari kelompok-kelompok agama tertentu. Dalam pada itu, aliran-aliran agama dalam usahanya mempertahankan dan memperluas pengaruh dan wilayah masing-masing, mencari dukungan dari penguasa-penguasa politik. Dengan demikian terjadilah aliansi atau persekutuan antara penguasa-penguasa politik dan madzhab-madzhab agama, meskipun tidak seintensif di Eropa (Sjadzali, 1993).

Tidak lama setelah al-Ghazali meninggalkan Baghdad, Sultan Barkiyaruk memenggal kepala pamannya sendiri, Tutusy, yang didukung oleh khalifah

dan al-Ghazali. Maka setelah meninggalnya Sultan Barkiyaruk pada tahun 498 H/1105 M, ia dapat dibujuk oleh wazir Fakhr al-Mulk, anak dari Nizham al-Mulk, agar kembali mengajar di Khurasan. Pada akhir tahun 499 H atau pertengahan 1106 M ia mulai kembali memberikan kuliah di *Nizhamiyah*, Naisobur, dan tidak lama setelah itu ia menulis salah satu bukunya yang terkenal *al-Munqidz min al-Dhalal* (Penyelamat dari Kesesatan). Setelah wazir Fakhr al-Mulk wafat, al-Ghazali meninggalkan perguruan tersebut kembali ke daerah asalnya Thus. Di sana al-Ghazali membangun sebuah madrasah *khankah* (tempat praktik suluk) untuk mengajarkan ajaran tasawuf kepada murid-muridnya. Usaha ini ia lakukan sampai ia meninggal dunia dalam usia 55 tahun pada tanggal 18 Desember 1111 M (Yusuf Musa, 1963: 129).

2. Pandangan Politik al-Ghazali

Al-Ghazali dikenal sebagai *Hujjat al-Islâm* dan menjadi salah satu ulama panutan umat Islam di seluruh dunia (Iswanto, 2007). Karya-karya al-Ghazali dalam bidang politik adalah *Al-Munqiz min ad-Dalal* (penyelamat dari kesesatan), *Ihya Ulumuddin* (menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama); terutama tentang *Kitab asy-Sya'b al-Iqtisad fi al-I'qtiqad* (kitab kebangsaan, modernisasi dalam keyakinan), dan *At-Tibr al-Masbuk fi al-Nasihat al-Muluk* (logam mulia batangan tentang nasihat terhadap para penguasa). Kitab *Al-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk* sendiri merupakan karya utama tentang politik al-Ghazali yang berisi nasihat-nasihat untuk penguasa. Karya itu adalah kumpulan tulisan beliau yang dihadiahkan kepada

Sultan Muhammad ibnu Malik dari dinasti Saljuk (Hasib, 2017). Adapun pandangan politik al-Ghazali dapat diuraikan di bawah ini:

a. Asal mula timbulnya negara

Tentang asal mula timbulnya negara, al-Ghazali berpendapat bahwa manusia itu adalah makhluk sosial. Ia tidak dapat hidup sendirian, disebabkan dua faktor, *pertama,* kebutuhan akan keturunan demi keberlangsungan hidup manusia – hal itu hanya mungkin melalui pergaulan antara laki-laki dan perempuan serta keluarga. *Kedua,* saling membantu dalam penyediaan bahan makanan, pakaian, dan pendidikan anak. Pergaulan pasti akan berakibat lahirnya anak, dan tidak mungkin seseorang secara sendiri menjaga anak sekaligus mencukupi kebutuhan hidup yang lain. Manusia seorang diri tidak akan mampu mengerjakan sawah atau ladangnya dengan sempurna. Dia memerlukan alat-alat pertanian, untuk pengadaannya diperlukan pandai besi dan tukang kayu. Untuk penyediaan makanan dibutuhkan penggilingan gandum dan pembuat roti. Untuk pengadaan pakaian diperlukan tukang tenun dan penjahit. Manusia, berbeda dari kebanyakan binatang, tidak sanggup hidup di alam terbuka. Demi kesehatan dan keamanannya dia memerlukan tempat tinggal atau rumah yang kokoh dan kuat untuk melindungi dari udara panas, udara dingin, hujan dan gangguan orang-orang yang jahat atau pencuri dan serangan dari luar. Untuk itu semua diperlukan kerja sama dan saling membantu antar

sesama manusia, antara lain dengan membangun pagar-pagar tinggi di sekeliling pusat perumahan, dan di sanalah lahir negara karena dorongan kebutuhan bersama (Sjadzali, 1993).

b. Teori tentang pimpinan negara

Menurut al-Ghazali tujuan manusia dalam bermasyarakat dan bernegara tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan material dan duniawi yang tidak mungkin ia penuhi sendirian, tetapi lebih dari itu untuk mempersiapkan diri bagi kehidupan yang sejahtera di akhirat nanti melalui pengalaman dan penghayatan ajaran agama secara betul, sedangkan yang demikian itu tidak mungkin tanpa keserasian kehidupan duniawi. Bagi al-Ghazali dunia adalah ladang untuk mengumpulkan perbekalan di akhirat nanti; dunia merupakan wahana untuk mencari ridha Tuhan bagi mereka yang menganggapnya sebagai wahana serta jembatan, dan bukan tempat tinggal tetap dan terakhir; sedangkan pemanfaatan dunia untuk tujuan ukhrawi itu hanya mungkin terdapat ketertiban, keamanan dan kesejahteraan yang merata di dunia. Untuk itulah diperlukan seorang pemimpin dan pengelola negara yang ditaati, yang membagikan tugas dan tanggung jawab kepada masing-masing warga negara, dan yang memilihkan bagi warga negara tugas yang paling sesuai bagi mereka masing-masing, dan mengelola segala urusan kenegaraan (Sjadzali, 1993).

Bertolak dari dasar pikiran itulah maka menurut al-Ghazali kewajiban mengangkat seorang

kepala negara atau pemimpin negara tidak berdasarkan rasio, tetapi berdasarkan keharusan agama. Hal ini disebabkan karena persiapan untuk kesejahteraan ukhrawi harus dilakukan melalui pengalaman dan penghayatan ajaran agama secara betul. Dan hal itu baru mungkin dalam suasana dunia yang tertib, aman dan tenteram; dan untuk menciptakan dunia yang demikian diperlukan pemimpin atau kepala negara yang ditaati, atau dengan kata lain; tidak mungkin mengamalkan ajaran agama secara baik dalam kondisi dan situasi duniawi yang tidak mendukung. Oleh karenanya al-Ghazali meminjam suatu ungkapan bahwa agama dan raja ibarat dua anak kembar, agama adalah suatu fondasi sedangkan sultan adalah penjaganya; sesuatu yang tanpa fondasi akan mudah runtuh, dan suatu fondasi tanpa penjaga akan hilang.

Keberadaan sultan merupakan keharusan bagi ketertiban agama, dan ketertiban agama merupakan keharusan bagi tercapainya kesejahteraan akhirat nanti. Untuk itu pengangkatan pemimpin atau kepala negara merupakan keharusan atau kewajiban agama (syar'i) yang tidak mungkin dan tidak boleh diabaikan. Dan sebagai kelanjutan dari alur pikiran yang demikian itu maka terdapat ikatan yang erat antara dunia dan agama bagi tegaknya wibawa dan kedaulatan negara melalui seorang kepala negara yang ditaati, yang memiliki kekuasaan yang memadai, dan yang mampu melindungi kepentingan rakyat, baik duniawi maupun ukhrawi (Sjadzali, 1993).

Jika seorang sultan itu dzalim dan sudah membahayakan agama, maka harus dilihat lagi keabsahan kekuasaannya. Baik itu diberhentikan atau harus berhenti sendiri. Akan tetapi, selama sultan itu masih menerapkan hukum Islam, hanya saja etika politiknya kurang baik maka sultan harus diingatkan –dan belum perlu untuk diberhentikan, apalagi jika pemberhentian itu akan melahirkan kekacauan. Sedapat mungkin rakyat memperkecil hubungan dengannya dalam arti memboikot sampai ia kembali baik.

Negara, berkewajiban menyediakan bantuan kepada rakyat untuk memaksimalkan kehidupan di bumi dengan penuh tanggung jawab. Kondisi jiwa dan fisik harus dilindungi dengan bijaksana, dengan bantuan ulama menjaga kestabilan sosial spiritual berdasarkan keimanan. Kehidupan dunia adalah sementara, maka manusia perlu dipersiapkan secara matang untuk menuju kehidupan yang hakiki. Karena kebahagiaan sejati itu hanya didapat ketika di akhirat (surga) kelak.

Hal tersebut menunjukkan secara jelas bahwa urusan agama dan dunia tidak dapat dipisahkan. Korelasi ini oleh al-Ghazali dikuatkan dengan sebuah hadis Nabi SAW bahwa dunia adalah bagaikan ladang yang manusia dapat memanen hasilnya di akhirat kelak. Sedangkan untuk menjaga kestabilan dunia diperlukan sebuah sistem pemerintahan yang berdasarkan syari'ah. Negara adalah penjaga bagi terlaksananya hukum-hukum agama Islam. Berarti, pemikiran politik yang

ditawarkan bukanlah pemikiran pragmatis, karena al-Ghazali konsisten bahwa pendirian negara tidak sekedar demi terlaksananya kepentingan individu atau kelompok, akan tetapi ia menginginkan perbaikan semua umat manusia di dunia. Ia tidak hanya mengarahkan pendidikan fisik dan moralitas akan tetapi lebih jauh al-Ghazali semuanya itu menurut beliau adalah dianggap sangat penting agar dapat selamat dan bahagia di akhirat.

c. Sumber kekuasan dan kewenangan kepala negara

Menurut al-Ghazali, Allah telah memilih dari antara cucu-cucu adam dua kelompok pilihan. *Pertama,* para nabi yang bertugas menjelaskan kepada hamba-hamba Allah tentang jalan yang benar dan akan membawa kebahagiaan dunia serta akhirat. *Kedua,* para raja dengan tugas menjaga agar hamba-hamba Tuhan tidak saling bermusuhan dan saling melanggar hak yang lain, dengan kearifannya mengembangkan kesejahteraan mereka, dan memandu mereka ke arah kedudukan ke arah kedudukan yang terhormat (Al-Ghazali, n.d.), seperti kata ungkapan bahwa; "Sultan adalah bayangan Allah di atas bumi-Nya." Maka seyogyanya kita tahu bahwa orang yang Allah berikan kepadanya tingkat raja-raja dan menjadikan bayangannya di atas bumi itu wajib dicintai oleh semua makhluk Allah, dan mereka harus ikut, tunduk dan taat kepadanya, serta tidak dibenarkan menentang dan tidak mengikuti perintahnya. Bukanlah Allah telah berfirman dalam al-Qur'an surah an-Nisa ayat 59.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ

Artinya. *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul(nya), dan ulil amri di antara kamu."*

Maka sebaiknya tiap orang yang beragama mencintai para raja dan para sultan dan taat kepada semua yang mereka perintahkan, dan sebaiknya dia juga mengetahui bahwa Allah yang menganugerahkan kesultanan dan kerajaan kepada mereka, dan bahwasanya Allah memberikan kerajaan kepada orang-orang yang Dia kehendaki. Seperti firman Allah dalam al-Qur'an surah Ali-Imran ayat 26.

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ

Artinya: *Katakanlah: "Wahai Tuhan yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu."*

Dengan demikian maka kekuasaan kepala negara, sultan atau raja tidak datang dari rakyat

seperti pendapat al-Mawardi tapi dari Allah yang diberikan hanya kepada sejumlah kecil hamba pilihan dan oleh karenanya kekuasaan kepala negara adalah *muqaddas* atau suci juga kepala negara sebagai bayangan Allah di bumi, hukumnya wajib bagi rakyat dari tingkat manapun untuk taat mutlak kepadanya dan melaksanakan semua perintahnya. Dengan kata lain sistem pemerintahan al-Ghazali dapat dikatakan teokraksi (Sjadzali, 1993). Teokrasi al-Ghazali berbeda dengan teori ketuhanan yang diformulasikan dalam teori Barat. Dalam teori ketuhanan, kekuasaan berasal dari Tuhan. Penguasa bertahta atas kehendak Tuhan sebagai pemberi kekuasaan kepada-Nya. Teori ketuhanan ini merupakan suatu teori yang menyatakan kekuasaan politik diperoleh melalui kekuatan dalam persaingan antar kelompok.

Selain itu, menurut al-Ghazali terdapat sepuluh syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk diangkat sebagai kepala negara, sultan atau raja: (1) dewasa atau aqil baliq, (2) otak yang sehat, (3) merdeka dan bukan budak, (4) laki-laki, (5) keturunan Quraisy, (6) pendengaran dan penglihatannya sehat, (7), kekuasaan yang nyata, (8), hidayah, (9), ilmu pengetahuan, (10) wara' (kehidupan yang bersih dengan kemampuan mengendalikan diri, tidak berbuat hal-hal yang terlarang dan tercela).

Kekuasaan yang nyata (syarat ke-7) bagi al-Ghazali adalah tersedianya bagi raja perangkat yang memadai, termasuk angkatan bersenjata dan

kepolisian yang tangguh, untuk digunakan dalam memaksakan keputusan-keputusannya terhadap mereka yang hendak menentangnya, menindas pembangkang dan membasmi pemberontak. Syarat ke-8 atau hidaya dijabarkan al-Ghazali sebagai daya pikir dan daya rancang yang kuat, ditunjang oleh kesedian bermusyawarah, mendengar pendapat serta nasihat orang lain. Syarat ke-9 atau ilmu pengetahuan diartikan al-Ghazali bahwa ilmu pengetahuan harus dimiliki oleh calon kepala negara tidak seberat yang disyaratkan oleh kebanyakan ulama lain. Menurut para ulama tersebut, jabatan kepala negara tidak dapat disandang oleh seseorang yang ilmunya belum sedemikian tinggi, sehingga mampu berijtihad dan memberikan fatwa dalam bidang syariah. Menurut al-Ghazali, syarat tersebut tidak terdapat baik dalam al-Qur'an maupun hadits, yang terdapat dalam nash hanyalah syarat keturunan Quraisy. Sabda Nabi Muhammad SAW, "Sesungguhnya pemimpin-pemimpin umatku itu harus dari suku Quraisy."

Adapun persyaratan yang lain sudah dicukupi syarat-syarat *imamah* khususnya nomor-nomor 2, 3, 6, 7, 8, dan 10. Tanpa syarat-syarat tersebut tidak mungkin seseorang diangkat menjadi kepala negara. Bagi al-Ghazali syarat-syarat mampu berijtihad dan memberikan fatwa di bidang syariah tidak perlu dan tidak termasuk sifat yang harus dimiliki oleh seorang kepala negara. Cukup kiranya kepala negara memiliki budi pekerti atau akhlak yang luhur dan *wira'i* yang memungkinkan dia mengembalikan

segala masalah hukum dan syariah Islam kepada para ulama, cendikiawan terpandai yang hidup pada zamannya, dan dia mengambil keputusan-keputusan dalam bidang hukum berdasarkan pendapat dan saran mereka. Kemudian al-Ghazali menyatakan bahwa khalifah dari dinasti Abbasiyah yang memerintah pada waktu al-Ghazali hidup, khalifah al-Mustazhhir, memenuhi sepuluh syarat tersebut seluruhnya (Sjadzali, 1993).

Syarat-syarat kepala negara di atas yang menjadi kontraversi adalah syarat keturunan Quraisy, karena tidak ada dalil yang *qath'i* mengenai hal itu. Pada satu sisi ada dalil yang mengharuskan, seperti pernah dilontarkan Abu Bakar untuk mencairkan ketegangan suasana rapat pemilihan khalifah atau pengganti Nabi di Saqifah Bani Saidah, yang berbunyi;

> *"Para imam (kepala negara) itu (harus) dari (suku) Quraisy."* (HR. Ahmad)

Sedangkan ada pula dalil yang tidak mengharuskan atau menentangnya. Misalnya,

> *"Dengar dan taatilah sekalipun yang diangkat menjadi pemimpinmu adalah seorang budak Ethiopia."* (HR. Bukhari)

Di samping itu, Nabi pernah mengangkat Abdullah ibn Rawahah, Zaid ibn Haritsah, dan Usamah ibn Zaid menjadi *amir* (gubernur). Padahal, ketiga orang tersebut bukanlah keturunan Quraisy

(Zada, 2007). Oleh karenanya, sikap kaum sunni termasuk al-Ghazali yang kukuh mempertahankan syarat keturunan Quraisy sangat aneh dan sulit dimengerti, sebab di samping bertentangan dengan hadits di atas, pendapat tersebut juga kontradiktif dengan surat al-Hujurat ayat 13 yang menekankan prinsip egalitarianisme.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

> Artinya: *"Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal."* (QS. al-Hujurat: 13)

d. Kewajiban khalifah (penguasa)

Menurut al-Ghazali adab dan etika seorang pemimpin, pertama harus memahami dan mengetahui hakikat kepemimpinan (*al-wilayah*) dan bahaya-bahayanya –jika tidak amanah. *Al-Wilayah* adalah kenikmatan yang diberikan oleh Allah SWT jika digunakan untuk kemaslahatan umat manusia. Maka apabila seseorang diberi kenikmatan tersebut dalam hidupnya, akan tetapi tidak mengetahui

hakikat nikmat tersebut dan justru sebaliknya ia berbuat dzalim dengan kekuasaannya serta mengikuti hawa nafsunya, maka pemimpin yang demikian, menurut al-Ghazali telah menempatkan posisinya sebagai musuh Allah (Hasib, 2017).

Jika seseorang telah menempatkan posisinya sebagai musuh Allah SWT sebagaimana tersebut di atas, maka inilah titik bahayanya seorang pemimpin. Sebagaimana peringatan Rasulullah SAW bahwa seorang pemimpin harus memperhatikan tiga perkara, *pertama*, apabila rakyat meminta/ membutuhkan belas kasih, maka sang khalifah wajib berbagi kasih kepada mereka. *Kedua,* apabila menghukumi mereka maka berbuatlah adil. *Ketiga,* laksanakan apa yang telah kamu katakan (tidak menyalahi janji). Al-Ghazali mengingatkan sultan bahwa jika tiga perkara tersebut ditinggalkan maka bahaya negara akan mengancam (Hasib, 2017).

Untuk menghindari hal tersebut, al-Ghazali mengingatkan seorang sultan atau khalifah tidak boleh meninggalkan Ulama. Namun, seorang sultan juga harus cermat, tidak sembarang ulama yang harus diminta nasihat. *Ulama Suu'* (ulama jahat) justru menjerumuskan negara pada kerusakan. Cirinya, mereka selalu memuji-muji raja secara tidak wajar, tujuan dakwahnya selalu mengarah pada duniawi. Sebaliknya seorang ulama sejati (*ulama al-akhirah*) ia sama sekali tidak mengharapkan balasan uang dari tangan seorang raja, ia memberi nasihat murni ikhlas karena menginginkan perbaikan dalam diri raja, negara dan masyarakat.

Al-Ghazali tampak tidak ingin memisahkan negara dan urusan agama. Dari usaha-usaha nasihatnya kepada khalifah terlihat bahwa memang, negara yang ideal adalah negara yang orang-orangnya memiliki *basicfaith* Islam yang kuat, sehingga negara diurus dengan parameter syari'ah. Usaha al-Ghazali menuai hasil yang bagus, keadaan negara stabil, syari'ah diamalkan, dan pemikiran-pemikiran menyimpang tidak dihirau oleh warga negara, dan banyak kerajaan-kerajaan kecil yang bergabung, mendukung Nizam Muluk (Hasib, 2017).

Setelah seorang pemimpin itu memiliki *basicfaith* yang kokoh, mengetahui hakikat kekuasaan, maka hal yang juga penting adalah, menghindari sifat *takabbu*r. Karena, menurut al-Ghazali, biasanya setiap pejabat pasti dicoba dengan rasa *takabbur*. *Takabbur* seorang pemimpin adalah penyakit hati yang sangat berbahaya, karena akan mendorong pada perbuatan saling bermusuhan yang tentu menarik pada pertumpahan darah. Untuk itulah, seorang raja harus rela berdekatan dengan rakyat kecil, melepas baju kesombongan. Begitu pentingnya memenuhi kebutuhan rakyat kecil, al-Ghazali bahkan berfatwa bahwa mendatangi rakyat untuk memberi sesuap kebutuhannya adalah lebih baik daripada menyibukkan diri beribadah sunnah. Mereka rakyat kecil adalah lemah, maka harus diperlakukan dengan lembut dan penuh kasih. Ia juga mengingatkan sultan agar jangan sekali-kali menerima suap dari rakyatnya dengan meninggalkan syariat. Agar dapat memenuhi itu

semua, seorang sultan harus merupakan (1) *Al-'Ilm,* orang yang berilmu. (2) *Mukhliṣ,* orang yang ikhlas. (3) *Amil,* orang yang giat bekerja. (4) *Mujahid,* orang yang selalu berjuang. (5) *Mutaḍy,* orang yang senantiasa berkorban. (6) *Mutajarrid,* orang yang totalitas. (7) *Muṡabit,* orang yang teguh pendirian (Afriansyah, 2018).

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa pandangan politik al-Ghazali memiliki corak pada aspek moral yang ditopang dengan agama sebagai dasar negara. Al-Ghazali mengawali dengan terciptanya sebuah negara karena kebutuhan sebagai makhluk sosial. Dengan tujuan untuk kehidupan yang sejahtera terpenuhi segala kebutuhan baik material maupun spiritual. Untuk itu, orang yang memimpin negara memiliki kualifikasi tertentu yang berbeda dengan rakyat kebanyakan, karena mereka merupakan hamba pilihan yang memerintah dengan sistem ideal yakni teokraksi, yang mempunyai kapasitas kepemimpinan (*al-wilayah*) dan *basicfaith* dengan ulama sebagai pendamping atau penasihat utamanya. Kekuasaan menurut al-Ghazali adalah menguasai hati rakyat (punya wibawa) sehingga mereka dapat mentaati dan menghormati semua peraturan yang telah ditetapkan. Inti dari kekuasaan adalah sebuah popularitas dan itu tercela sebab akan menimbulkan sifat tamak, sombong dan syirik (menyekutukan Tuhan), tetapi bisa menjadi terpuji bila orang yang memegang kekuasaan itu telah ditunjuk oleh Allah dan menggunakan kekuasaan itu untuk *li maslahatil 'ammah* (demi kepentingan umum) (Al-Ghazali, n.d.-b).

B. Politik Islam Ibn Taimiyyah

1. Biografi Ibn Taimiyyah

Taqiyuddin Abu al-'Abbas Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Abdullâh ibn Abul Qasim al-Khidr ibn Muhamad ibn Taimiyyah. Dilahirkan pada tanggal 10 Rabi'ul Awwal 661 H atau 22 Januari 1263 M di Haram, kini provinsi Sanliurfa di Tenggara Turki, dekat dengan Perbatasan Syria, lima tahun setelah jatuhnya Bagdad ke tangan bangsa Tartar, yang berarti masa kekuasaan dinasti Abbasiyah telah berakhir (Suharti, 2015). Untuk itu, Ibn Taimiyyah lahir dan tumbuh di tengah kondisi umat Islam yang carut-marut dan mengalami kemunduran baik secara politis, sosial, keilmuan maupun keagamaan. Sekitar lima tahun sebelum beliau dilahirkan, tepatnya Januari 1258, Baghdad yang menjadi pusat pemerintahan Daulah Abbasiyah jatuh ke tangan bangsa Mongol. Pasukan Salib yang datang dan daratan Eropa juga telah menguasai sejumlah wilayah umat Islam. Kaum muslimin sendiri pada masa itu secara umum mengalami keterbelakangan, banyak meninggalkan ajaran agama yang benar atau mencampur adukkannya dengan berbagai unsur yang terinfiltrasi dan luar Islam, serta diwarnai fanatisme buta.

Namun dalam sebuah keluarga yang taat menjalankan ajaran agama dan memiliki tradisi keilmuan sangat kuat, Ibn Taimiyyah telah berhasil membentuk karakternya yang mulia dan intelektualitasnya yang mengagumkan. Kakeknya, Abu al-Barakat Majduddin ibn Taimiyyah merupakan seorang ulama dalam fiqih Hambali yang diperhitungkan. Salah satu karyanya,

kumpulan hadits-hadits hukum Muntaqa' al-Akhbâr, kemudian menjadi terkenal bersama syarah (penjelasan)-nya Nail al-Authar yang ditulis oleh 'Ali Al-Syaukâni. Ayah Ibn Taimiyyah sendiri, Syaikh Abdul Halim Syihabuddin merupakan seorang pengajar di Masjid Umayyah Damaskus sekaligus "direktur" di sekolah Dar al-Hadits al-Sukkariyah.

Semenjak kecil Taqiyudin Ibn Taimiyyah dikenal sangat cerdas dan telah mampu menghafal al-Qur'an saat masih berusia sangat muda. Sebelum berusia 20 tahun, beliau sudah mendapat otoritas untuk mengeluarkan fatwa. Sepeninggal ayahnya, menginjak usianya yang ke-21, Ibn Taimiyyah menggantikan sang ayah mengajar ilmu Hadits dan Fiqih di Darul Hadits al-Sukkâriyah dan setahun kemudian mulai mengajar ilmu tafsir di Masjid Agung Umayyah. Pada akhir tahun 691/November 1292, Ibn Taimiyyah pergi ke Mekkah menunaikan ibadah haji dan kembali ke Damaskus tahun 692/Februari 1293 (Zaman, 2019).

Karena pembelaan dan kecintaannya kepada Islam. Pada tahun 693/1293, Ibn Taimiyyah dijebloskan ke penjara untuk pertama kalinya karena sikap dan fatwanya yang cukup keras terhadap seorang Nasrani bernama 'Assâf yang telah menghina dan melecehkan Rasulullah SAW. Karena kedekatan Assâf dengan kalangan keluarga penguasa, pembelaannya terhadap Rasulullah tersebut justru menghantarkannya ke penjara. Di dalam penjara itulah Ibn Taimiyyah menulis bukunya yang terkenal, *Al-Shârim al-Masilil 'ala Syâtim al Rasul* (Pedang Terhunus untuk Penghina Rasul). Menurut sejarah, sepanjang hayatnya Ibn Taimiyyah

pernah dipenjara sebanyak tujuh kali, tiga kali di antaranya di Damaskus, Syria dan selebihnya di Mesir (Kairo maupun Alexandria). Hampir semua kasus yang mengakibatkannya dijebloskan ke penjara, adalah keteguhannya memegang prinsip kebenaran serta karena kedengkian dan makar para musuh polemiknya yang didukung oleh penguasa.

Tepat pada malam 22 Dzulqa'dah 728 H (1328 M) dalam usia 67 tahun Ibn Taimiyyah wafat (Mahmuddin, 2015). Setelah jenazahnya diurus, lalu dishalatkan dengan gelombang pertama diimami oleh Muhammad bin Tamâm. Setelah jenazah dibawa keluar, orang semakin berdesakan ingin memberikan penghormatan terakhir sehingga jenazah sempat dishalatkan di masjid Jami' al-Umawi' di Damaskus ba'da Zhuhur, setelah jenazah diangkat orang pun masih berdesakan dan semakin membludak, bahkan menjelang dikebumikan, masih banyak pula yang hendak menshalatkannya. Di tempat itu pula saudaranya Zainuddin Abdurrahman maju untuk menshalatkannya, dan selanjutnya jenazah '*Imâm al-Sunnat'* dikebumikan di pemakaman *'as-Shufiyyat'* di sebelah saudaranya Syarafuddin Abdullah.

2. Pandangan Politik Ibn Taimiyyah

Ibn Taimiyyah merupakan salah satu ulama yang sangat berjasa terhadap keberlangsungan peradaban Islam. Berkat kegigihannya bersama umat Islam, tentara Mongol tidak bisa masuk menembus Syiria hingga sampai ke Mesir. Padahal waktu itu, kondisi politik dunia Islam sedang mengalami keterpurukan karena disintegrasi dan terpecah-pecah menjadi daulah-daulah

kecil pasca runtuhnya daulah Abbasiyah (Abdurrahman, 2003). Pandangan-padangan politik Ibn Taimiyah banyak dituangkan dalam *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (politik yang berdasarkan syariah bagi perbaikan pengembala dan gembala). Adapun pandangan politik Ibn Taimiyah akan diuraikan di bawah ini:

a. Konsep memilih pemimpin

Ibn Taimiyah tidak mengajukan konsep yang jelas tentang bentuk dan dasar negara, tetapi baginya kebutuhan manusia untuk bergabung, bekerja sama dan menikmati berbagai manfaat kepemimpinan tanpa peduli apakah mereka menganut suatu agama atu tidak, merupakan alasan untuk menegakkan negara. Penegakan negara merupakan tugas suci yang dituntut oleh agama dan merupakan salah satu perangkat untuk mendekatkan manusia kepada Allah SWT (Mahmuddin, 2015). Ibn Taimiyyah baru serius membahas konsep kepemimpinan karena kepemimpinan sangat penting dalam dunia Islam. Ibn Taimiyyah melihat bahwa manusia tidak bisa tertib kecuali ada pemimpin. Bahkan raja yang lalim akan lebih baik daripada tidak ada pemimpin (Abdurrahman, 2003).

Untuk itu, apabila ada dua orang laki-laki. Yang satu lebih menonjol sifat dapat dipercaya. Sementara lainnya sifat kekuasaannya yang paling menonjol, maka yang wajib didahulukan (dipilih) adalah yang paling bermanfaat untuk menduduki kekuasaan dan yang paling sedikit mudaratnya di dalam kekuasaan tersebut. Konsekuensinya di dalam

memimpin sebuah peperangan laki-laki yang kuat lagi pemberani mesti didahulukan, meskipun nantinya ia akan bertindak lalim, daripada laki-laki penakut dan lemah, meskipun ia dapat dipercaya. Mekanisme semacam ini pernah dipraktikkan Nabi Muhammad SAW ketika mengangkat Khalid bin Walid menjadi panglima perang. Begitu juga dengan pengangkatan Usamah bin Zaid (Taimiyyah, 1997). Maka seseorang boleh menerima kekuasaan, karena darurat, meskipun ia bukan ahlinya. Dengan catatan hanya dialah orang yang paling "superior". Oleh karena itu, ia diwajibkan memperbaiki budi pekertinya, agar ia bisa bertindak secara optimal kepada umat manusia, sebagaimana yang diwajibkan kepadanya. Baik komitmen tentang wilayah dan keamiran atau sejenisnya (Taimiyyah, 1997). Hakikat kepemimpinan adalah kekuasaan memaksa, yang diperlukan jika manusia ingin hidup di masyarakat dan solidaritas mereka tidak ingin hancur karena keegoisan manusia yang alamiah (Iwan Swasana, 2016). Sedangkan syarat ideal seorang pemimpin harus sesuai dengan surah an-Nisa' [4]: 58-59 yaitu yang paling baik (*ashlah*), berlaku adil, bermusyawarah, amanah, berakhlak mulia dan bisa bekerja sama dengan ulama dalam mewujudkan kemaslahatan (Abdurrahman, 2003).

b. Hubungan agama dan negara

Hubungan antara agama dan negara saling berkaitan satu sama lain, karena tanpa kekuasaan negara yang bersifat memaksa, agama berada dalam bahaya (Mahmuddin, 2015). Oleh karenanya, Ibn

Taimiyah menyatakan bahwa agama tidak dapat diamalkan tanpa kekuasaan politik. Tugas agama untuk memerintahkan pengikutnya agar senantiasa melakukan kebaikan dan mencegah kemungkaran, termasuk kewajiban-kewajiban lain yang telah ditetapkan Tuhan seperti Shalat berjamaah, Zakat, Haji, Hudûd dan menegakkan keadilan benar-benar tidak dapat teraplikasi kecuali melalui jalan pencapaian kekuasaan dan otoritas pemimpin/ imam. Jika kekuasaan terpisah dari agama, atau jika agama terpisah dari kekuasaan, niscaya keadaan manusia akan rusak. Sejalan dengan prinsip Islam bahwa agama dan negara itu tak mungkin dipisahkan, juga tak mengherankan bila didapati bahwa Islam telah mewajibkan umatnya untuk mendirikan negara sebagai sarana untuk menjalankan agama secara sempurna. Negara itulah yang terkenal dengan sebutan Khilafah atau Imamah (Taimiyyah, 1997.).

Terkait dengan tugas yang diemban sebagai pemimpin/imam, maka sudahlah barang pasti bahwa pemimpin tersebut haruslah menegakkan amanat, karena jabatan pemimpin tersebut adalah amanat, dan karena amanat itulah maka seorang pemimpin tidak boleh bersikap dhalim. Ia harus berpegang teguh pada *hudûd al-syar'iyyah* yang berlaku pada seluruh lapisan masyarakat.

Atas adanya urgensi kepemimpinan dan politik ini, Ibn Taimiyah menyakini bahwa agama dan politik sangat terkait. Doktrin agama tidak dapat berjalan dengan baik tanpa didasari oleh sistem

politik, dan politik tidak dapat memberikan aturan kenegaraan yang baik jika tidak dilandasi oleh agama. Tentu saja ini juga memberikan gambaran lain bahwa ada dua eksistensi yang saling terhubung, yakni agama dan negara. Ia mengatakan, "Karena itu, sudah saatnya untuk mempertimbangkan keamiran sebagai salah satu bentuk beragama, yakni satu posisi yang dengannya seseorang dapat mendekatkan diri kepada Tuhan."

Dari tiga bentuk kepemimpinan yang ada dalam Islam, yakni Imâmah dan Khilâfah, dan Sulthâniyah Ibn Taimiyah menjadikan khilafah sebagai bentuk pemerintahan yang dapat menjadi percontohan bagi sistem pemerintahan Islam yang ideal. Di mana doktrin agama dijalankan dengan baik, kesejahteraan materi dapat dirasakan oleh rakyatnya dan lainnya. Oleh karena itu Ibn Taimiyah berpendapat bahwa semua pemimpin Islam yang baik harus menjalankan tugas-tugas agama yang sebelumnya menjadi tugas khalifah. Maka pendapat ini memiliki dampak yang lebih, yakni tidak ada pemimpin, pemegang otoritas, ataupun rakyat, yang terbebas dari pemerintahan Tuhan dan Khilâfah. Maksudnya mereka semua sepenuhnya terjeruji oleh kewajiban agama yang sama sebagai pejabat pemerintah, serupa dengan kewajiban pemerintah.

Ibn Taimiyyah (1997) berpendapat bahwa menegakkan negara merupakan keharusan doktrinal dan praktis, dan sesuai dengan pandangan klasik dari al-Asy'ari beserta tokoh-tokoh lainnya. Menurutnya Allah telah membuat manfaat-manfaat agama dan

manfaat dunia tergantung kepada para pemimpin, tidak perduli apakah negara tersebut merupakan salah satu asas agama atau bukan. Ia tidak tertarik dengan institusi imamah (teokratis); ia hanya menginginkan supremasi agama. Baginya bentuk dan struktur pemerintahan tidak penting atau paling-paling merupakan hal yang sekunder baginya, yang terpenting adalah pelaksanaan syari'ah.

c. Musyawarah dan pemerintahan

Menurut Ibn Taimiyyah sebagaimana yang diperintahkan Allah SWT dalam al-Qur'an surah Ali Imran ayat 159, seorang kepala negara tidak boleh meninggalkan musyawarah. Juga Nabi sendiri terkenal amat gemar bermusyawarah. Kalau Nabi saja diperintahkan oleh Allah untuk bermusyawarah, apalagi orang-orang lain. Apabila kepala negara bermusyawarah dan meminta pendapat para ahli, ia harus mengikuti pendapat mereka selama pendapat itu sejalan dengan al-Qur'an, Sunnah Nabi dan konsensus antara umat Islam.

Kemudian Ibn Taimiyah menyatakan bahwa mendirikan suatu pemerintahan untuk mengelola urusan umat merupakan kewajiban agama yang paling agung, karena agama tidak mungkin tegak tanpa pemerintahan. Umat manusia tidak akan mampu mencukupi semua kebutuhannya tanpa kerja sama dan saling membantu dalam kehidupan berkelompok, dan tiap kehidupan berkelompok atau bermasyarakat memerlukan seorang kepala atau pemimpin.

Alasan lain tentang perlunya ada pemerintahan, menurut Ibn Taimiyyah, (1997) bahwa Allah memerintahkan *amal ma'ruf* dan *nahi munkar* (menganjurkan orang berbuat kebaikan dan menghalangi terjadinya perbuatan yang tercela), dan misi atau tugas tersebut tidak mungkin dilaksanakan tanpa kekuaatan atau kekuasaan dan pemerintahan. Dalam hal ini terdapat persamaan antara Ibn Taimiyyah dan al-Ghazali. Sebagaimana al-Ghazali, Ibn Taimiyyah juga berpendapat bahwa keberadaan kepala negara itu diperlukan tidak hanya sekedar menjamin keselamatan jiwa dan hak milik rakyat, serta terpenuhinya kebutuhan materi mereka saja, tetapi lebih dari itu juga untuk menjamin berlakunya segala perintah dan hukum Allah. Ibn Taimiyyah juga menganggap bahwa sultan atau kepala negara adalah bayangan Allah di muka bumi, dengan arti bahwa dia dia adalah wakil Tuhan di bumi, dengan kekuasaan dan kewenangan memerintah yang bersumberkan dari Tuhan. Bahkan lebih jauh dari itu, Ibn Taimiyyah berpendirian, keberadaan kepala negara, meskipun zalim lebih baik bagi rakyat daripada kalau mereka harus hidup tanpa kepala negara. Dia meminjam suatu ungkapan bahwa enam puluh tahun di bawah sultan yang zalim lebih baik daripada satu malam tanpa sultan. Pendapat Ibn Taimiyyah yang "ekstrem" ini mungkin merupakan pencerminan dari kekhawatirannya terhadap kemungkinan terjadinya gangguan terhadap stabilitas politik di negara tempat dia hidup itu, yang masih sarat dengan kerawanan.

Ibn Taimiyyah juga mendambakan ditegakkannya keadilan sedemikian kuat, sehingga dia cenderung untuk beranggapan bahwa kepala negara yang adil meskipun kafir adalah lebih baik daripada kepala negara yang tidak adil meskipun Islam, dengan menyetujui ungkapan bahwa Allah mendukung negara yang adil meskipun kafir, dan bahwa Allah tidak mendukung negara yang tidak adil meskipun sekalipun Islam (Sjadzali, 1993).

d. Kewajiban seorang pemimpin

Menurutnya, pemimpin haruslah mementingkan kepentingan rakyat. Maka dari itu, seorang pemimpin haruslah menepis segala kepentingan pribadinya, karena seorang pemimpin adalah suatu jabatan yang memiliki otoritas untuk bertindak dan dipatuhi, mengingat Islam bergantung pada segala kebijakannya dan bukanlah suatu jabatan yang digunakan untuk mengenyangkan diri. Karena ketika banyak pemimpin diliputi oleh keinginan untuk mendapatkan harta dan kedudukan dan mereka menjadi jauh dari hakikat keimanan dalam pemerintahan mereka, maka banyak orang melihat bahwa kekuasaan merupakan suatu hal yang bertentangan dengan keimanan dan kesempurnaan agama. Lebih dari itu, menurut Ibn Taimiyyah barang siapa yang menjalankan kekuasaan dengan menentang "hawa nafsu" akan mendapatkan pahala dari Allah dan setelah meninggal dunia, Allah akan memelihara keluarga dan hartanya. Sebaliknya, bila ia mengikuti "hawa nafsu", ia mendapatkan siksa dari-Nya. Bahkan sepeninggalnya, Allah akan

menghinadinakan keluarganya dan melenyapkan kekayaannya (Taimiyyah, 1997).

Berbicara tentang kebijakan atau keputusan yang diambil dari seorang pemimpin, Ibn Taimiyyah memperbolehkan seorang pemimpin untuk menerapkan suatu hukuman terhadap suatu urusan yang belum ditetapkan oleh syariat, misalnya hukuman untuk kesalahan administrasi, malpraktik dan penyuapan. Ia juga boleh menetapkan sumber-sumber pendapatan baru bagi negara melalui ijtihad pribadinya selain yang telah ditetapkan oleh syariat, selama hal itu tidak dilarang oleh kesepakatan para Fuqahâ'. Intinya, dalam mengambil suatu keputusan seorang pemimpin haruslah tegas dan penuh dengan pertimbangan, tergantung atas masalah yang diselesaikannya. Sehingga hasilnya memberikan dampak yang baik bagi rakyat. Kesempurnaan dalam mengambil keputusan itu, agaknya hanya didapati melalui kepemimpinan Rasulullah SAW dan Imam 'Ali ibn Abi Thalib, dan kita tidak dapat menemukan lagi seorang pemimpin yang sebijak, seteguh dan setegas mereka.

Maka atas ini, Ibn Taimiyah dalam pemikirannya membuka kesempatan bagi seorang pemimpin untuk memilih orang-orang yang memiliki kemampuan yang dapat membantu seorang pemimpin dalam memutuskan kebijakan demi tercapainya keputusan yang adil. Misalnya, seorang pemimpin yang cenderung bermental keras, maka para wazirnya harusnya bermental lembut, sebagai penetralisir atau penyeimbang atas mental

yang dimiliki pemimpin tersebut yang berguna untuk mencegah terjadinya pengambilan keputusan yang dhalim. Jadi intinya Ibn Taimiyah berpandangan bahwa urgensi pemimpin ini merupakan hal yang sangat penting bagi kelanjutan suatu agama. Akan tetapi, yang menarik dari pendapatnya di sini adalah terciptanya pandangan yang mencakup lintas madzhab. Perlu dipahami bahwa hanya madzhab Syiah Imamiyah-lah yang menjadikan kepemimpinan sebagai salah satu pondasi keimanannya. Dalam madzhab Syiah, imamah/kepemimpinan menduduki posisi yang sangat penting sekali, dan tanpa disadari, ini diaplikasikan oleh Ibn Taimiyah dalam pandangannya seputar politik.

C. Politik Islam Ibn Khaldun

1. Biografi Ibn Khaldun

Ibn Khaldun nama lengkapnya Wali al-Din Abdurrahman bin Muhammad bin Hasan bin Jabir bin Muhammad ibn Ibrahim ibn Abdrurahman ibn Khaldun lahir di Tunisia pada 1 Ramadhan 732 H bertepatan dengan 27 Mei 1332 M, dan meninggal di Kairo Mesir pada tahun 808 H (1406 M) (Al-Azmeh, 1982). Ayahnya bernama Abu 'Abdullah Muhammad juga berkecimpung dalam bidang politik, kemudian mengundurkan diri dari bidang politik dan menekuni ilmu pengetahuan dan kesufian. Beliau ahli dalam bahasa dan sastra Arab. Meninggal dunia pada tahun 749 H/1348 M akibat wabah pes yang melanda Afrika Utara dengan meninggalkan lima orang anak termasuk 'Abd al-

Rahman ibnu Khaldun yang pada waktu itu berusia 18 tahun (Mansur, 2007).

Ibnu Khaldun mengawali pendidikannya dengan membaca dan menghafal al-Qur'an dengan ayahnya, sekaligus belajar membaca, menulis dan bahasa Arab. Kemudian baru menimba berbagai ilmu dari guru-guru terkenal sesuai dengan bidangnya masing-masing seperti Abu 'Abdullah Muhammad ibnu Sa'ad bin Burral al-Ansari, darinya ia belajar al-Qur'an dan al-Qira'at al-Hasayiri, Muhammad al-Syawwasy al-Zarzali, Ahmad ibnu al-Qassar dari mereka Ibnu Khaldun belajar bahasa Arab. Di samping nama-nama di atas Ibnu Khaldun menyebut sejumlah ulama, seperti Syaikh Syams ad-Din Abu 'Abdullah Muhammad al-Wadiyasyi, darinya ia belajar ilmu-ilmu hadits, bahasa Arab, fiqh, dan dari 'Abdullah Muhammad ibnu 'Abd as-Salam ia mempelajari kitab al-Muwatta' karya Imam Malik. Selain itu, guru-guru terkenal lainnya yang ikut serta membentuk kepribadian Ibnu Khaldun, Muhammad ibnu Sulaiman al-Satti 'Abd al-Muhaimin al-Hadrami, Muhammad ibnu Ibrahim al-Abili. Darinya ia belajar ilmu-ilmu pasti, logika dan seluruh ilmu (teknik) kebijakan dan pengajaran di samping dua ilmu pokok (Qur'an dan Hadits) (Sholikah dan Ismail, 2019).

Ibnu Khaldun tinggal di Tunisia sampai tahun 751 H. Ia tekun belajar dan membaca serta menghadiri majelis gurunya Muhammad Ibrahim al-Abili. Pada waktu berusia 20 tahun Ibnu Khaldun dipanggil oleh Abu Muhammad ibnu Tarafkin penguasa Tunisia untuk memangku jabatan sekretaris Sultan Abu Ishaq ibnu Abu Yahya al-Hafsi. Ia menerima tawaran tersebut dan untuk

pertama kali pada tahun 751 H memangku jabatan pemerintahan.

Sejak itu Ibnu Khaldun mulai mengikuti jejak dan tradisi keluarga dan nenek moyangnya yang bekerja pada jabatan-jabatan tertinggi negara. Adapun yang mendorong Ibnu Khaldun menerima jabatan tersebut karena ia merasa tidak lagi mempunyai kesempatan untuk melanjutkan pelajarannya di Tunisia, terutama setelah gurunya Muhammad Ibrahim al-Abili meninggalkan Tunisia menuju Fez. Ia merasa sedih karena ditinggalkan guru-gurunya, akibatnya Ibnu Khaldun tidak dapat melanjutkan pelajarannya (Al-Azmeh, 1982). Ibnu Khaldun tetap memangku jabatan sekretaris sampai ia hijrah ke kota Fez pada tahun 755 H/1354 M.

Pada tahun 752 H Sultan al-Magrib al-Aqsa Abu al Hasan meninggal, ia digantikan oleh anaknya Abu Inan. Ibnu Khaldun dipanggil oleh Abu Inan ke kota Fez pada tahun 755 H dan diangkat sebagai seorang anggota majelis ilmu (majelis ulama Abu Inan), kemudian diangkat sebagai salah seorang sekretaris sultan (Samsinas, 2009).

Pada tahun 758 H, Ibnu Khaldun ditangkap oleh Sultan Abu Inan dengan tuduhan melakukan sabotase terhadap sultan. Ia dipenjara selama 2 tahun dan setelah Abu Salim ibnu Abu al-Hasan menjadi sultan al-Magrib al-Aqsa pada bulan Sya'ban 760 H Ibnu Khaldun diangkat menjadi sekretaris pribadi sultan. Setelah memperhatikan bahwa situasi politik di Afrika Utara tidak menguntungkan, Ibnu Khaldun berangkat menuju Andalus dan memilih kota Granada sebagai tempat

tinggal, karena antara Ibnu Khaldun dan sultan Granada Abu 'Abdullah Raja III Banu al-Ahmar dan menterinya Lisan ad-Din al-Khatib telah terjalin persahabatan yang erat, sejak keduanya mengungsi di istana Sultan Abu Salim di Fez. Pada waktu itu Ibnu Khaldun menjadi sekretaris pribadi dan pejabat protokol sultan. Sultan Abu 'Abdullah dan menterinya Lisan al-Khatib menyambutnya dengan hangat dan menyediakan tempat tinggal yang megah untuk Ibnu Khaldun sebagai balasan atas pelayanan atau bantuan yang diberikan oleh Ibnu Khaldun kepada keduanya pada waktu mereka berada di istana Abu Salim di Fez (Khaldun, 1986).

Pada tahun 765 H, Sultan Abu 'Abdullah menugaskan Ibn Khaldun sebagai duta negaranya untuk menghadap raja Castilia (Raja Castilia pada waktu itu adalah Petrus yang berkuasa sekitar 1350 M. Ia terkenal sebagai raja yang bengis), untuk menyelesaikan perjanjian perdamaian dan mengatur hubungan diplomatik antara Granada dan Castilia. Ibn Khaldun mengemban tugas ini dengan penuh keberhasilan. Akan tetapi keberhasilannya menjadikan musuh-musuh dan pembuat fitnah tidak tinggal diam, mereka membayangkan kepada meteri Lisan al-Khatib bahwa Ibnu Khaldun telah mendekati Sultan. Maka situasi menjadi genting dan Ibnu Khaldun menyadari hal itu. Sebelum situasi memburuk antara Ibnu Khaldun dan Lisan al-Khatib, maka ia memohon kepada sultan agar diizinkan untuk meninggalkan Andalus.

Dari berbagai pengalaman dinamika politik praktis di atas, akhirnya Ibn Khaldun memutuskan untuk meninggalkan percaturan politik dan kembali menekuni

bidang keilmuan yang telah lama ditinggalkannya. Sejak tahun 776 H/1374 M sampai 784 H/1382 M Ibn Khaldun memusatkan perhatiannya di bidang ilmu pengetahuan dengan memanfaatkan fasilitas perpustakaan penguasa Tunisia. Di era ini, ia sangat produktif menulis. Di antara tulisannya adalah *Muqaddimah Ibn Khaldun* yang merupakan bagian dari kitab al-Ibrar. Muqaddimah Ibn Khaldun merupakan karyanya di bidang sosiologi. Karyanya ini sampai akhir abad 19 M bahkan menjadi acuan utama universitas di Eropa untuk bidang sosiologi (Nizar, 2003).

2. Pandangan Politik Ibn Khaldun

Ibn Khaldun merupakan salah seorang cendekiawan muslim yang hidup pada masa kegelapan Islam dan permulaan zaman Renaissance di Eropa. Ia dipandang sebagai satu-satunya ilmuwan muslim yang tetap kreatif menghidupkan khazanah intelektualisme Islam pada periode Pertengahan (Aravik & Zamzam, 2020). Pandangan politik Ibn Khaldun banyak ditemukan dalam karya monumentalnya *Muqaddimah Ibn Khaldun.* Adapun pandangan politik Ibn Khaldun dapat diuraikan di bawah ini:

a. Asal mula timbulnya negara

Teori asal mula timbulnya negara yang dikemukakan Ibn Khaldun serupa dengan apa yang dikemukakan oleh Plato dan juga mirip dengan gagasan-gasan yang dikemukakan oleh pemikir-pemikir Islam seperti Ibn Abi Rabi', al-Farabi, al-Mawardhi, dan al-Ghazali. Walaupun Ibn Khaldun menganggap bahwa dialah pemikir yang pertama

mengemukakan teori tersebut (Sjadzali, 1993). Menurut Ibn Khaldun adanya organisasi kemasyarakatan merupakan suatu keharusan bagi hidup manusia. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh banyak ahli filsafat bahwa manusia adalah makhluk "politik" atau sosial. Ia tidak dapat hidup tanpa organisasi kemasyarakatan yang oleh para ahli filsafat disebut "kota" atau "polis".

Manusia diciptakan oleh Tuhan dalam bentuk atau keadaan yang hanya mungkin hidup dan bertahan dengan bantuan makanan. Sementara itu kemampuan manusia orang-seorang tidaklah cukup untuk memenuhi kebutuhannya akan makanan. Untuk mencukupi kebutuhan makanan paling sedikit untuk satu hari saja diperlukan banyak pekerjaan. Misalnya, dari butir-butir gandum supaya menjadi potongan-potongan roti yang disiap dimakan, memerlukan proses yang cukup panjang. Butir-butir gandum itu harus ditumbuk dahulu, kemudian dijadikan adonan dan akhirnya dibakar sebelum siap dimakan, dan untuk semuanya itu diperlukan alat-alat dan untuk mengadakannya membutuhkan bantuan atau kerja sama dari pandai besi, tukang kayu dan sebagainya. Bahkan kalau misalnya ada manusia yang dapat memakan butir-butir gandum yang masih mentah, untuk pengadaan butir-butir gandum mentah itu pun juga memerlukan banyak pekerjaan, yakni mempersiap-kan tanah, penaburan bibit, pengetaman dan pemisahan butir-butir itu dari kulitnya; dan untuk pekerjaan-pekerjaan tersebut dibutuhkan sejumlah

alat yang tidak mungkin diadakan hanya oleh seorang saja, melainkan memerlukan bantuan dari banyak tukang.

Demikian pula halnya mengenai keamanan jiwa, tiap orang memerlukan bantuan dari sesamanya dalam pembelaan diri terhadap ancaman bahaya. Menurut Ibn Khaldun, ketika Allah menciptakan alam semesta dan membagi-bagi kekuatan antara makhluk-makhluk hidup, banyak binatang yang mendapatkan kekuatan lebih sempurna daripada yang diberikan kepada manusia. Watak agresif adalah sesuatu yang alami pada tiap makhluk hidup. Oleh karenanya Tuhan memberikan kepada masing-masing makhluk hidup suatu anggota badan yang khusus untuk membela diri terhadap agresi. Bagi manusia, untuk pembelaan diri itu Tuhan memberikan kemampuan berfikir dan dua bela tangan. Dengan bantuan kemampuan berfikir, tangan manusia dapat mempersiapkan ladang bagi pertumbuhan dan berbagai kepandaian serta pertukangan, yang menghasilkan berbagai alat dan senjata untuk membela diri seperti tombak yang menggantikan peranan tanduk binatang, dan edang sebagai pengganti cakar.

Manusia seorang diri pada umumnya tidak mampu membela diri terhadap binatang-binatang buas dan juga dia tidak mampu membuat dan mempergunakan alat atau senjata-senjata yang diperlukan untuk pembelaan diri itu, bukan saja oleh karena banyaknya macam alat atau senjata itu, juga untuk membuatnya diperlukan banyak macam

keahlian, dan untuk mempergunakannya juga diperlukan berbagai kemahiran. Manusia untuk hidup perlu makan dan untuk aman harus dapat membela diri terhadap serangan dari makhluk-makhluk hidup yang lain. Dua hal tersebut tidak dapat dilakukan seorang diri, maka diperlukan adanya kerja sama antar sesama manusia, dan itulah sebabnya mengapa organisasi kemasyarakatan merupakan suatu keharusan bagi manusia. Tanpa organisasi itu eksistensi manusia tidak akan lengkap, dan kehendak Tuhan untuk mengisi dunia ini dengan umat manusia untuk membiarkannya berkembang biak sebagai khalifah-khalifah Tuhan di muka bumi tidak akan terlaksana. Itulah peradaban.

Setelah organisasi kemasyarakatan terbentuk dan peradaban merupakan suatu kenyataan di dunia ini, maka masyarakat membutuhkan seseorang yang dengan pengaruhnya dapat bertindak sebagai penengah dan pemisah antara para anggota masyarakat. Watak agresif dan tidak adil itu terdapat juga dalam diri manusia. Senjata-senjata yang dipergunakan melindungi manusia terhadap watak agresif dari binatang-binatang, tidaklah mampu menghadapi watak agresif manusia seorang terhadap orang lain, oleh karena semua orang memiliki senjata-senjata tersebut. Itulah sebabnya diperlukan sesuatu yang lain untuk menangkal watak agresif manusia terhadap sesamanya. Penangkal tersebut tidak dapat datang dari luar, oleh karena semua binatang yang lain tidaklah setinggi manusia baik dalam persepsi maupun inspirasinya.

Adapun yang dapat bertindak sebagai penengah dan pemisah itu haruslah seorang dari masyarakat itu sendiri. Ia harus berpengaruh kuat atas anggota-anggota masyarakat, harus mempunyai kekuasaan dan otoritas atas mereka, dan dengan demikian tidak ada seorang pun di antara anggota masyarakat dapat mengganggu atau menyerang sesama anggota masyarakat yang lain. Tokoh yang mempunyai kekuasaan dan wibawa yang memungkinkannya bertindak sebagai penengah, pemisah dan sekaligus hakim itu adalah raja atau kepala negara (Sjadzali, 1993).

b. Konsep negara

Menurut Ibn Khaldun, negara mempunyai keterkaitan erat dengan peradaban, keduanya bertalian erat dan saling mengisi. Suatu negara tanpa peradaban sukar untuk dibayangkan bagaimana wujudnya. Sebaliknya peradaban tanpa negara adalah tidak mungkin karena hal itu bertumpu pada naluri manusia untuk bekerja sama. Keberadaan suatu negara didukung dan ditentukan oleh solidaritas, karena inti suatu negara adalah solidaritas (Hasaruddin, 2010). Negara secara umum dibagi menjadi dua kelompok yaitu; *pertama,* negara dengan ciri kekuasaan alamiah (*mulk tabi'i)*, dan *kedua,* negara dengan ciri politik *(mulk siyasi)*. Tipe negara yang pertama ditandai oleh kekuasaan yang sewenang-wenang (*despotisme)* dan cenderung kepada "hukum rimba". Di mana keunggulan dan kekuatan sangat berperan, serta keadilan sangat diabaikan. Ibnu Khaldun menyatakan negara seperti ini disebut

sebagai negara yang tidak berperadaban. Tipe negara kedua dibaginya menjadi tiga macam, yaitu; (1) negara hukum atau nomokrasi Islam (*siyasah diniyah);* Negara yang menjadikan syariah (hukum Islam) sebagai fondasinya, (2) negara hukum sekuler (*siyasah 'aqliyah)*; Negara yang hanya mendasarkan pada hukum sebagai hasil rasio manusia tanpa mengindahkan hukum yang bersumber dari wahyu. (3) negara "ala" republik Plato (*siyasah madaniyah);* Negara ini segelintir orang elit duduk sebagai penguasa memerntah atas segolongan budak-budak. (Azhary, 2007, Hasaruddin, 2010).

Menurut Ibn Khaldun tipe negara yang paling baik dan ideal adalah *siyasah diniyah (*nomokrasi Islam). Karena tipe negara lainnya seperti *siyasah 'aqliyah* hanya mendasarkan pada hukum sebagai hasil rasio manusia tanpa mengindahkan hukum yang bersumber dari wahyu. Sedangkan pada *siyasah madaniyah*, kekuasaan diperintah oleh segelintir golongan elite atas sebagian golongan budak yang tidak mempunyai hak pilih. Negara merupakan "bentuk masyarakat", sedangkan masyarakat adalah "isi negara". Konsep demikian sangat berbeda dengan alam pemikiran Yunani yang menyatakan bahwa negara dan masyrakat adalah identik. Meskipun demikian, dalam pandangan Ibn Khaldun, antara negara dan masyarakat tidak dapat dipisahkan. Negara berkaitan erat dengan masyarakat. Sedangkan, hubungannya dengan eksistensi negara, Ibnu Khaldun membuat suatu analogi bahwa kehidupan negara ibarat suatu

organisme. Ia tumbuh, berkembang dan kemudian mencapai puncak kejayaan. Setelah itu ia mengalami suatu proses "ketuaan" atau menurun dan pada akhirnya lenyap (Azhary, 2007).

c. Tentang ulama

Ulama menurut Khaldun cenderung jauh, atau menjauhi politik karena watak mereka yang lebih cenderung tenggelam atau menenggelamkan diri dalam dunia ide, dan refleksi intelektual (*mu'tadun al-nazar al-fikri wa al-ghaus 'ala al-ma'ani*). Mereka cenderung melakukan abstraksi, dalam pengertian mencari pola-pola umum dari data-data empirik yang terserak. Minat mereka bukan pada fakta-fakta empirik yang bersifat sporadis dan carut-marut, tetapi mencari pola-pola umum, atau apa yang disebut oleh Ibn Khaldun sebagai *"umur kulliyyah 'ammah"*.

Kerja ulama, dalam pandangan Ibn Khaldun, adalah persis seperti yang ia kerjakan sendiri, yakni melihat sejarah sebagai suatu arena tempat bekerjanya pola-pola besar. Bagi seorang sejarawan, suatu data sejarah kecil di sebuah tempat dan berkenaan dengan masyarakat tertentu, tidaklah terlalu menarik. Sebab, yang penting bagi dia adalah sebuah pola atau hukum yang bersifat umum. Dengan kata lain, abstraksi pemikiran adalah watak yang melekat pada kerja seorang ulama.

d. Tentang politik

Politik menurut Ibn Khaldun, menuntut sesuatu yang lain. Seorang yang bekerja di sektor politik harus membaca dengan jeli setiap gejala secara spesifik. Seorang politikus (*"shahib al-siyasah"*),

dituntut untuk memperhatikan segala sesuatu yang berkembang di dalam dunia empirik berikut segala hal yang menjadi akibatnya (*mura'at ma fi al-kharij wa ma yalhaquha min al-ahwal wa yatba'uha*).

e. Konsep jabatan raja, khalifah dan imam

Kehadiran raja sebagai penengah, pemisah dan sekaligus hakim merupakan suatu keharusan bagi kehidupan bersama manusia dalam suatu masyarakat atau negara. Dengan kata lain, jabatan raja adalah suatu lembaga yang alami bagi kehidupan bernegara. Maka untuk bertindak sebagai raja yang sebenarnya seseorang harus memiliki superioritas atau keunggulan dan kekuatan fisik untuk memaksakan kehendak dan keputusannya sehingga keputusannya merupakan kata akhir, sedangkan hanya perintah atau kebijaksanaannya sendiri yang harus dijalankannya. Dia juga perlu memiliki tentara yang loyal kepadanya, guna menjamin keamanan negara terhadap ancaman dari luar, serta kuasa menarik dana bagi pembiayaan operasional negara.

Tetapi seorang raja, dengan atribut-atribut tersebut mungkin juga memerintah secara tidak adil, lebih mengikuti kehendak dan hawa nafsunya sendiri, dan tidak memperhatikan kepentingan dan kemampuan rakyat, sehingga menyebabkan rakyat sukar mentaatinya. Oleh karena itu, kebijaksanaan pemerintahan raja serta hubungan antara raja dan rakyat harus didasarkan atas peraturan-peraturan dan kebijaksanaan-kebijaksanaan politik tertentu, yang harus ditaati oleh semua pihak yang

bersangkutan. Peraturan-peraturan tersebut dapat merupakan hasil rekayasa para cendikiawan, pemuka dan cerdik pandai negara itu, tetapi dapat pula bersumberkan ajaran agama yang diturunkan oleh Allah melalui Nabi-Nya. Di antara dua macam peraturan atau hukum itu Ibn Khaldun berpendapat bahwa macam yang kedua atau bersumberkan ajaran agama lebih baik, karena akan terjamin tidak saja keamanan dan kesejahteraan di dunia, tetapi juga di akhirat.

Selain itu, kebijakan dan peraturan pemerintahan yang didasarkan atas ajaran atau hukum agama memang lebih baik daripada yang hanya didasarkan atas rekayasa otak manusia. Akan tetapi seorang penguasa tidak mesti harus selalu mendasarkan keseimbangan dan kebijakan pemerintahannya atas ajaran dan hukum agama yang diturunkan Tuhan. Karena kemampuan mengendalikan ketertiban negara dapat pula tercipta sebagai hasil dari besarnya wibawa, kekuatan fisik yang memadai serta ketegasan dari penguasa atau kepala negara semata, sebagaimana dapat disaksikan pada sementara bangsa yang tidak memiliki kitab suci dan tidak terjangkau dakwah-dakwah agama, atau bentrokan antara sesama warga negara dapat dihindari semata-mata karena kuatnya kesadaran rasional mereka bahwa berbuat sewenang-wenang terhadap sesama itu tidak dibenarkan, karena berakibat pertentangan dan permusuhan (Sjadzali, 1993).

Khususnya Islam, maka kepala negara dapat disebut *Khalifah* atau *imam*. *Khalifah* merupakan pengganti Nabi dalam memelihara kelestarian ajaran agama dan kelestarian duniawi bagi rakyat. Sedangkan *Imam* sebagai pemimpin diibaratkan seorang imam yang memimpin shalat dan harus diikuti oleh rakyat selaku para makmum. Menurut Ibn Khaldun mengangkat raja (kepala negara) hukumnya wajib, baik menurut pendekatan akal maupun pendekatan syariat (Zada, 2007). Adapun syarat untuk menduduki jabatan raja adalah seorang harus dipilih oleh *ahl al-Halli wa al-aqli*, berpengetahuan luas, adil, mampu, sehat badan serta utuh semua pancainderanya, dan dari keturunan Quraisy (Sjadzali, 1993). Tidak kalah penting seorang raja atau pemimpin harus berasal dari kalangan sendiri, mempunyai kemampuan menguasai warganya dan mempunyai kekuatan, kewibawaan serta kewenangan. Dan inilah yang disebut *al-Mulk* (Rosenthal, 1958).

f. Pengaruh faktor-faktor geografi terhadap politik

Ibn Khaldun berbicara tentang keanekaragaman keadaan fisik, watak, mental dan perilaku manusia yang disebabkan oleh faktor-faktor geografi, iklim, klimat atau cuaca. Menurutnya masyarakat yang bertempat tinggal di wilayah yang beriklim ekstrem, sangat panas atau sangat dingin, baik peradaban maupun budayanya tidak akan berkembang. Tingkat kemampuan berfikir dan kecerdasan manusia juga akan terpengaruh oleh iklim di berbagai bumi tempat ia hidup. Demikian pula halnya adat istiadat, tradisi

dan perilaku. Sebagai contoh, kalau bangsa-bangsa Arab, Romawi, Persia, dan Yunani, masing-masing telah memberikan sahamnya kepada sejarah peradaban dan kebudayaan dunia. Hal itu karena bertempat tinggal di bagian bumi yang beriklim sedang. Ibn Khaldun juga berpendapat bahwa macam dan susunan makanan juga mempunyai pengaruh pada pembentukan watak, kepribadian dan jiwa manusia, yang pada giliran akan mewarnai orientasi dan perilaku sosial dan politiknya.

Pada sisi yang lain teori bahwa watak, kepribadian, wawasan dan perilaku manusia dan masyarakat dapat beragam seabagai akibat dari pengaruh lingkungan, iklim dan cuaca di kawasan tempat mereka hidup, oleh sementara ahli Hukum Islam dipergunakan sebagai salah satu dasar argumentasi bahwa pelaksanaan ajaran dan hukum Islam yang universal itu dapat berbeda antara satu wilayah dengan wilayah yang lain karena perbedaan lingkungan, kondisi, adat istiadat, dan tradisi (Sjadzali, 1993).

g. Konsep ashabiyah

Muncul teori ashabiyah ini ketika Ibn Khaldun mengamati ciri masyarakat Arab ketika itu yang menurutnya dibagi menjadi dua kultur: yaitu, pertama, masyarakat kota (*hadharah*) dan masyarakat desa atau padang pasir (*badawah*). Kedua tipikal masyarakat ini mempunyai karakteristik berbeda dan setiap tipikal itu mempunyai kelebihan dan keutamaan. Namun, Ibn Khaldun lebih tertarik ketika melihat bahwa semangat *badawah* yang

sifatnya patriotik terhadap kelompoknya bisa dijadikan sebagai model bagi pengembangan kekuasaan dan politik (Mulia, 2019).

Secara etimologis *ashabiyah* berasal dari kata *ashaba* yang berarti mengikat. Secara fungsional *ashabiyah* menunjuk pada ikatan sosial budaya yang dapat digunakan untuk mengukur kekuatan kelompok sosial (Khoiruddin, 2016). Menurut Ibn Khaldun semua orang memiliki kebanggaan akan keturunannya. Rasa saling sayang dan saling bantu antara mereka yang mempunyai hubungan darah dan keluarga merupakan watak alami yang ditempatkan oleh Allah pada tiap hati manusia. Itulah yang melahirkan semangat saling mendukung dan saling membantu, serta rasa ikut malu dan tidak rela kalau di antara mereka yang mempunyai ikatan darah, satu keturunan atau keluarga, mendapat perlakuan yang tidak adil atau hendak dihancurkan, dan adanya hasrat berbuat sesuatu untuk melindungi pihak yang terancam itu. Itulah yang dinamakan *ashabiyah* (Sjadzali, 1993).

Ashabiyah adalah kekuatan penggerak negara dan merupakan landasan tegaknya suatu negara atau dinasti (Kamaruddin, 2015). *Ashabiyah* bagi Ibn Khaldun terdapat dalam watak manusia. Dasarnya terdapat bermacam-macam; ikatan darah atau persamaan keturunan, bertempat tinggal berdekatan atau bertetangga, persekutuan atau aliansi, dan hubungan antara pelindung dan yang dilindungi. Pembangkit *ashabiyah* itu adanya rasa malu pada tiap manusia kalau terjadi perlakuan tidak adil atau

penganiayaan atas mereka yang mempunyai hubungan berdasarkan suku atau lebih dari ikatan-katan tersebut.

Adanya solidaritas kelompok yang kuat merupakan suatu keharusan bagi bangunnya suatu dinasti atau negara besar. Oleh karenanya, jarang terjadi suatu dinasti dapat berdiri di suatu wilayah atau kawasan di mana terdapat beraneka ragam suku. Sebab dalam keadaan yang demikian masing-masing suku mempunyai kepentingan dan aspirasi yang berbeda-beda satu sama lain, dan tiap kepentingan dan aspirasi suku-suku tersebut didukung oleh *ashabiyah* suku, atau dengan perkataan lain dinasti yang besar dan kuat hanya dapat berdiri apabila terdapat homogenitas, sehingga menimbulkan solidaritas kelompok yang kuat. Pertalian *ashabiyah* yang demikian pada tahap selanjutnya membentuk nasab umum; perasaan yang mengikat berbagai nasab dalam sebuah persaudaraan atau solidaritas kolektif. Perasaan ini diikat oleh kesatuan visi, misi, sejarah, tanah air, dan bahasa (Khaldun, 1986). Maka seorang kepala negara atau raja, agar mampu secara efektif mengendalikan ketertiban negara dan melindunginya, baik terhadap gangguan dari dalam maupun terhadap ancaman dari luar, harus memiliki wibawa yang besar dan kekuatan fisik yang memadai. Oleh karenanya, ia memerlukan solidaritas kelompok yang besar dan kuat berupa loyalitas dari kelompoknya dalam menghadapi tantangan terhadap otoritas

kekuasaannya baik dari dalam maupun dari luar (Kamaruddin, 2015).

Banyak dinasti atau negara besar yang dibangun dari atau karena agama. Kekuasaan yang dimiliki oleh penguasa atau raja itu berkat adanya solidaritas atau keunggulan. Keunggulan tercapai karena adanya solidaritas kelompok yang kuat, dan hanya dengan pertolongan Tuhan dalam menegakkan agama maka manusia sepakat untuk tidak mendesakkan kemauan atau ambisinya masing-masing, dan sebaliknya bersatu hati untuk mengusahakan tujuan-tujuan yang lebih mulia. Khususnya bangsa Arab, menurut Ibn Khaldun mereka hanya akan berhasil mendirikan dinasti atau negara kalau dibantu oleh agama, hal itu disebabkan karena bangsa Arab merupakan suatu bangsa "yang paling tidak mau tunduk satu sama lain, kasar, angkuh, ambisius, dan masing-masing ingin menjadi pemimpin. Aspirasi pribadi masing-masing jarang searah. Tetapi dengan adanya agama, baik yang dibawa oleh seorang nabi atau wali, maka (berkat pengaruh agama) mereka dapat mengendalikan diri masing-masing (Sjadzali, 1993). Dengan kata lain, solidaritas yang dihasilkan oleh agama jauh lebih kuat dan langgeng daripada yang dihasilkan oleh *ashabiyah*. Walaupun Ibn Khaldun mengakui adanya kelompok tanpa agama yang mempunyai solidaritas sosial internal, namun ia tetap menganggap agama sebagai daya pemersatu yang memberkati bangsa-bangsa muda dengan kekuatan untuk membangun sebuah negara (Mansur, 2007).

h. Hubungan agama dan solidaritas kelompok

Ibn Khaldun menyatakan bahwa dakwah agama tidak akan berhasil tanpa dukungan solidaritas kelompok, sesuai dengan hadits Nabi SAW; "Tuhan tidak mengutus seorang Nabi yang tidak mendapatkan perlindungan dari rakyatnya." kalau demikian halnya dengan Nabi, yang merupakan tokoh-tokoh yang paling mampu melakukan hal-hal luas biasa (supranatural), apalagi bagi mereka yang bukan nabi. Mereka tidak dapat diharapkan untuk mencapai sukses atau keunggulan tanpa solidaritas kelompok. Agama dapat memperkokoh solidaritas kelompok dan menambah keunggulannya. Tetapi agama saja tidak dapat ditegakkan tanpa solidaritas kelompok. Dalam pengertian lain motivasi agama saja tidak cukup kuat sebagai pembangkit perasaan senasib kalau tidak didukung oleh solidaritas kelompok yang bertumpuh pada faktor-faktor lain non-agama. Menurut Munawir Sjadzali, (1993) sejarah membuktikan pengamatan Ibn Khaldun tersebut. Misalnya, gerakan pembaharuan agama yang dipelopori Syeikh Muhammad bin Abdul Wahab di Semenanjung Arabia, atau yang lebih dikenal dengan gerakan *wahabi,* baru berhasil berkembang luas setelah mengadakan "persekutuan" dengan keluarga Saudi.

Ibn Khaldun percaya bahwa kepemimpinan tertinggi dunia Islam harus berasal dari keturunan Quraisy. Berdasarkan teori *ashabiyah* Ibn Khaldun mencoba mengadakan rasionalisasi atas ketentuan

ini. Menurutnya, orang-orang Quraisy adalah pemimpin-pemimpin terkemuka, *original* dan terampil dari Bani Mudhar. Dengan jumlahnya yang banyak, solidaritas kelompoknya kuat, dan keanggunannya, suku Quraisy memiliki wibawa yang kuat atas cabang-cabang dan ranting-ranting lain dari Bani Mudhar. Seluruh bangsa Arab mengakui kenyataan itu, dan hormat atas keunggulan suku Quraisy. Maka kalau misalnya kepemimpinan atas dunia Islam dipercayakan kepada suku lain, dapat dipastikan akan timbul tantangan dan pembangkangan yang akan berakibat kehancuran. Atau dengan kata lain, kalau Nabi menyatakan hendaklah kepemimpinan umatnya dipercayakan kepada suku Quraisy, menurut Ibn Khaldun, janganlah itu diartikan bahwa kepemimpinan umat Muhammad itu monopoli suku Quraisy, dan agar syarat suku Quraisy didahulukan daripada syarat kemampuan.

Petunjuk Nabi tersebut diberikan berdasarkan kenyataan bahwa suku Quraisy merupakan suku Arab yang paling terkemuka, dengan solidaritas kelompok yang terkuat dan dominan, karenanya paling berwibawa. Pemimpin negara yang berasal dari suku yang demikianlah yang akan mampu secara efektif menjamin ketertiban negara dan keserasian hubungan antara komponen-komponen negara itu. Maka dapat dipahami bahwa jika suku Quraisy dalam keadaan tidak lagi merupakan suku yang paling berwibawa, dan solidaritas kelompoknya tidak lagi dominan, maka pemimpin

yang berasal dari suku Quraisy tidak lagi dapat diharapkan mampu secara efektif mewujudkan ketertiban negara dan kerukunan antar warga negara, maka kepemimpinan dapat berpindah ke suku atau kelompok lain yang memiliki wibawa lebih besar dan solidaritas kelompok yang lebih kuat (Sjadzali, 1993).

Bab 9

PANDANGAN POLITIK ISLAM PADA MASA MODERN; AL-AFGHANI, M. ABDUH, DAN ALI ABD AL-RASYIQ

A. Politik Islam Jamal al-Din al-Afghani

1. Biografi al-Afghani

Sayyid Jamal al-Din al-Afghani merupakan salah seorang tokoh penting penggerak pembaharuan dan kebangkitan Islam abad ke-19 lahir di Asadabad, Konar, distrik Kabul, Afghanistan tahun 1838 dengan nama asli Muhammad bin Safdar (Sirait, 2020). Ayahnya bernama Sayyid Safdar al-Husainiyyah seorang Bangsawan terhormat dan mempunyai hubungan nasab dengan Husein bin Ali bin Abi Thalib suami Fatimah binti Rasulullah SAW dari garis perawi hadits bernama Sayyid Ali at-Turmudzi yang selanjutnya terhubung dengan Sayyidina Husain bin Ali bin Abi Thalib (Hawi, 2017). Oleh karenanya, di depan nama Jamaluddin al-Afghani diberi titel Sayyid. Keluarganya adalah penganut madzhab Hanafi. Al-Afghani mempelajari berbagai ilmu pengetahuan. Di antaranya adalah bahasa Arab, ilmu-ilmu ushuluddin, syari'ah, etika, politik dan ilmu pasti. Dan ia juga menguasai berbagai bahasa, seperti bahasa Afghan, Turki, Persia, Prancis dan Rusia (Pulungan, 2002).

Sejak kecil, Afghani adalah seorang penuntut ilmu yang tekun dengan mempelajai berbagai cabang ilmu pengetahuan. Ia menguasai beberapa bahasa dunia, 17 dan metode belajarnya dengan sistem talaqqī. Keilmuan Afghani dapat dikelompokkan ke dalam lima kelompok. *Pertama*, ulum tarbiyah seperti nahwu, sharaf, ma'āni, bayān, dan tārīkh. *Kedua,* ulūm syar'iyyah seperti tafsir, hadis, ilmu kalam, tasawuf, fikih, dan ushul fikih. *Ketiga*, ilmu aqliyah seperti ilmu mantiq, siyāsah, tata negara, sosiologi, serta teori alam dan ketuhanan. *Keempat*, ilmu-ilmu gerak seperti ilmu hitung, al-jabar, teknik, dan astronomi. *Kelima*, ilmu-ilmu kedokteran dan bedah (Asrul, 2019).

Ketika berusia 22 tahun ia telah menjadi pembantu bagi pangeran Dost Muhammad Khan dari Afghanistan. Pada tahun 1864 M, ia menjadi penasihat Sher Ali Khan. Beberapa tahun kemudian, ia diangkat oleh Muhammad A'zam Khan menjadi perdana menteri. Dalam pada itu Inggris telah mencampuri urusan rumah tangga Afghanistan. Sehingga menciptakan konflik antar rakyat. Al-Afghani mengambil posisi melawan kelompok yang disokong Inggris. Pada tahun 1869 M al-Afghani meninggalkan Afghanistan karena merasa tidak aman pasca kekalahan pihak yang menentang Inggris (Nasution, 1980). Pada tahun 1879 setelah sepuluh tahun dengan berbagai kiprah politiknya, al-Afghani pindah-pindah di mulai ke India dan kemudian pada tahun 1883 ke London dan Paris. Seterusnya ke Iran tahun 1889, ke Rusia tahun 1890 dan akhirnya memenuhi undangan Sultan Abdul Hamid ke Istambul dan meninggal di sana sebagai tahanan politik pada 9 Maret 1897 karena

penyakit kanker (Maryam, 2014, Nasution, 1980). Jamal al-Din al-Afghani meninggalkan karya besar yang digemari dan dikagumi baik Timur maupun Barat. Dia menulis buku "Al-Raddu 'ala al-Dahriyin", menerbitkan majalah "Al-Urwat al-Wusqa" dan mendirikan partai Hizbul Wathan di Mesir tahun 1879 M (Hawi, 2017).

2. Pandangan Politik al-Afghani

Munculnya suatu gagasan pemikiran yang dianggap baru dan orisinil dari seorang pemikir, bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri tanpa ada keterkaitan dengan lingkungan di mana obyek pemikiran itu ditujukan. Sehingga suatu ide pemikiran biasa muncul dari adanya anomali dari suatu pemikiran, kemudian berusaha untuk memberikan suatu paradigma baru dari pemikiran dan kondisi tersebut. Demikian halnya Jamaluddin al-Afghani dalam melihat kondisi riil masyarakat dan dunia Islam yang semula mencapai kejayaan, lalu kemudian terjadi suatu stagnasi pemikiran, menyebabkan umat Islam berada dalam trauma kekalahan demi kekalahan (Maryam, 2014). Berangkat dari itu, Jamal al-Din al-Afghani mengkonsep banyak pemikiran politik yang kelak banyak menginspirasi kemajuan peradaban Islam sehingga mampu bersaing dan berkompetisi dengan Barat. Adapun pandangan politik Jamal al-Din al-Afghani sebagai berikut:

a. Persatuan umat Islam

Menurut Afghani persatuan umat Islam di atas segala-galanya mesti diwujudkan kembali dengan cara menekankan solidaritas sesama muslim karena

ikatan agama, bukan ikatan eknik dan rasial. Seorang penguasa muslim entah itu dari bangsa mana datangnya, walaupun pada mulanya, kecil, akan berkembang dan diterima oleh suku atau bangsa lain seagama selagi ia masih menegakkan hukum agama. Penguasa itu hendaklah dipilih dari orang-orang yang taat beragamanya, bukan karena pewarisan, kehebatan sukunya, atau kekayaan materialnya, dan disepakati oleh anggota masyarakatnya. Konsep ini kemudian dikenal dengan sebutan *al-Jami'ah al-Islamiyah* atau *Pan Islamisme* yaitu persatuan sesama umat Islam sedunia, sehingga nantinya menjadi sebuah kekuatan yang tak tertandingi. Asosiasi ini berdasar solidaritas akidah Islam yang bertujuan membina kesetiakawanan dan persatuan umat Islam serta menentang kolonialisme dan dominasi Barat (Zulifan, 2016).

Pan Islamisme dalam pengertian yang luas adalah rasa solidaritas antara seluruh Muslim. Rasa persaudaran ini adalah sebagai satu aspek sistem Islam yang sangat mendasar. Seorang muslim adalah saudara bagi muslim lainnya. Tema Pan Islamisme yang dicanangkan oleh al-Afghani, adalah merupakan tanggapan positif terhadap akibat bentrokan dunia Timur (Islam) dengan dunia Barat. Inilah yang menimbulkan kesadaran nasional dan menyeluruh dalam bentuk modern. Sebab dalam masyarakat statis kesadaran itu tak pernah dapat tumbuh dengan baik, seperti halnya dunia Islam yang tidur dengan nyenyak selama beberapa waktu yang panjang, hidup dalam kebodohan, kejumudan

dan terbelakang (Sirait, 2020). Menurut Badri (Yatim, 2008) dengan konsep *pan-islamismei* inilah al-Afghani kemudian dikenal sebagai bapak nasionalisme Islam. Sedangkan Ahmad Syalabi, (1988) menobatkan al-Afghani sebagai tokoh pembaharu sekaligus simbol perlawanan atas imperialisme Barat.

Pan-Islamisme yang menawarkan gagasan pentingnya bersatu dalam persatuan dan kesatuan mampu membangkitkan semangat umat Islam di dunia. Negara seperti Afghanistan, Mesir, Turki, India, Al-Jazair dan negara-negara Islam lainnya. Suara-suara al-Afghani ini dilakukan dengan cara-cara mengisi ceramah di berbagai negara Islam dengan menyerukan pentingnya persatuan dan kesatuan umat Islam untuk melawan penjajah dan pemerintah yang sudah dikuasai oleh penjajah (Khairiyanto, 2019).

b. Kemunduran umat Islam

Menurut al-Afghani ada dua faktor politis yang menyebabkan kemunduran Islam, yaitu faktor internal, meliputi: Pemerintahan otokrat-absolut, kurangnya peralatan dan kekuatan militer, termasuk kekurangan profesionalisme dalam bidang administrasi. Kemunduran faktor eksternal, yaitu dominasi kekuatan imperialisme Barat modern. Misalnya di Afganistan telah terjadi konflik antara keluarga kerajaan dengan penguasa, karena politik Inggris dan karena tipu daya Inggris itulah ia pindah ke India (Hawi, 2017). Kemunduran umat Islam sebenarnya dikarenakan umat Islam telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya

dan mengikuti ajaran-ajaran dari luar lagi asing bagi Islam. Paham *qada'* dan *qadar* telah dirusak menjadi Fanatisme, yang membawa kepada keadaan statis. Sebab-sebab lain lagi ialah perpecahan di kalangan umat Islam sendiri, lemahnya persaudaraan, dan lain-lain. Untuk mengatasi itu semua umat Islam harus kembali kepada ajaran Islam yang benar, mensucikan hati, memuliakan akhlak, berkorban untuk kepentingan umat, pemerintahan otokratis harus diubah menjadi demokratis, dan persatuan harus diwujudkan sehingga umat akan maju sesuai dengan tuntutan jaman.

Selain itu, al-Afghani juga menganjurkan umat Islam untuk mengembangkan pendidikan secara umum, yang tujuan akhirnya ialah untuk memperkuat dunia Islam secara politis dalam menghadapi dominasi Barat. Ia berpendapat bahwa tidak ada sesuatu dalam ajaran dasar Islam yang tidak sesuai dengan akal/ilmu pengetahuan, atau dengan kata lain bahwa Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan (Ali, 1995).

Untuk bangkit dari kemunduran al-Afghani menawarkan beberapa alternatif antara lain; *pertama,* kembali kepada ajaran Islam murni yaitu al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Islam menurut al-Afghani merupakan suatu tata kehidupan yang komprehensif dan ketat, mencakup politik dan kemasyarakatan di samping peribadatan/kebaktian, serta seseorang yang betul-betul muslim niscaya akan melaksanakan kemauan Tuhannya sepanjang zaman (J. Esposito, 1998). Dengan berpegang teguh kepada ajaran dasar

umat Islam akan memperoleh kemajuan. *Kedua,* corak pemerintahan otokrasi harus dirubah dengan corak pemerintahan demokrasi. Kepala negara harus mengadakan musyawarah (*syura)* dengan pemimpin-pemimpin masyarakat yang mempunyai banyak pengalaman. Islam sangat menghendaki pemerintahan republik yang di dalamnya terdapat kebebasan berpendapat dan kewajiban kepala negara untuk tunduk kepada undang-undang dasar. Untuk itu menurut al-Afghani umat Islam harus bebas dari pemerintahan kolonial (J. Esposito, 1998).

Ketiga, umat Islam harus terus membuka pintu Ijtihad dalam menghadapi perkembangan zaman. Karena ijtihad merupakan salah satu unsur yang terpenting dalam agama Islam. Melalui Ijtihad masalah-masalah yang tidak terdapat di dalam al-Qur'an dan hadits dapat dipecahkan. *Keempat,* buka kesempatan pendidikan kepada perempuan. Karena dipandang dari intelektualitas, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, keduanya mempunyai akal untuk berfikir. Perbedaan keduanya hanyalah karena laki-laki mempunyai kebebasan untuk mengikuti pendidikan dan perempuan hanya di rumah mendidik anaknya. Maka sebenarnya tidak ada halangan untuk perempuan bekerja di luar jika situasi dan kondisi menuntut untuk itu.

c. Konsep republik

Al-Afghani menghendaki bentuk republik bagi negara Islam. Alasannya, dalam sistem Republik terdapat kebebasan berpendapat dan keharusan bagi

kepala negara tunduk pada undang-undang. Yang berkuasa di dalam negara adalah konstitusi dan hukum, bukan kepala negara. Kepala negara hanya berkuasa untuk menjalankan undang-undang dan hukum yang dirumuskan lembaga legislatif. Afghani juga menganjurkan rakyat untuk merebut kebebasan dan kemerdekaannya melalui revolusi, kalau perlu dengan pertumpahan darah. Ia menilai segala tujuan dan keiginan rakyat akan terpenuhi jika suatu negara dikuasai oleh rakyat. Pemikiran al-Afghani ini merupakan sistesis antara pemerintahan Barat dan prinsip-prinsip ajaran Islam. Dengan demikian al-Afghani menghendaki reformasi politik Islam dengan mengganti bentuk khilafah menjadi republik (Zulifan, 2016).

Menurut Suyuti Pulungan (Pulungan, 2002) pendapat al-Afghani ini tergolong baru dalam sejarah politik Islam. Karena, sebelumnya dan sampai di masa al-Afghani umat Islam dan pemikirannya hanya mengenal satu bentuk pemerintahan, yakni khilafah yang mempunyai kekuasaan absolut. Sedangkan negara yang berpemerintahan republik, undang-undang dan hukum yang berkuasa bukan kepada negara. Ia hanya punya kekuasaan untuk menjalankan undang-undang yang digariskan lembaga legislatif untuk memajukan kemaslahatan masyarakat. Menurutnya lagi, pandangan al-Afghani ini sangat dipengaruhi oleh pemikiran Barat.

Dalam konteks kontemporer, gagasan-gagasan Jamaluddin sangat penting dikembangkan dalam

rangka menghadapi percaturan global. Umat Islam tidak akan bisa maju tanpa persatuan dan kesatuan. Tanpa memiliki komitmen persatuan, mereka akan sulit berkompetisi menghadapi kekuatan ekonomi dan kemajuan teknologi, bangsa-bangsa lain, terutama bangsa-bangsa Barat. Kekayaan sumber daya alam yang mereka memiliki hanya akan menjadi sasaran empuk para kapitalis modern untuk dikuras dan dieksploitasi demi kepentingan negara-negara maju. Dengan dalih liberalisasi, globalisasi dan ekonomi pasar, pasar bebas dan segala dalih lainnya, kekuatan ekonomi yang dimiliki oleh Barat, akan mudah menanamkan modalnya di negara-negara muslim yang kaya sumber daya alamnya. Akhirnya yang terjadi adalah penjajahan model baru bangsa-bangsa Barat terhadap dunia Islam, yaitu eksploitasi sumber daya alam bangsa-bangsa muslim oleh Barat (Maryam, 2014).

B. Politik Islam Muhammad Abduh

1. Biografi Muhammad Abduh

Muhammad Abduh lahir di Mahallat Nasr, Mesir pada tahun 1265 H/1849 M dan meninggal di Kairo, Mesir tahun 1323 H/11 Juli 1905 M. Ayahnya, Abduh Hasan Khairullah, penduduk kampung Nasr, daerah Subrakhit, Bukhairah. Karena tindasan penguasa negerinya, ayahnya meninggalkan kampung halamannya, untuk menuju provinsi Gharbiah, dan di sana ia menikah dengan Junainah, seorang wanita terpandang di kalangan keluarganya (Umar Faruq Thohir, 2020). Melalui ibunya Muhammad Abduh

mempunyai silsilah keturunan sampai kepada Umar bin Khattab khalifah kedua dari *al-Khulafa' ar-Rasyidin.* Pada usia 12 tahun Abduh sudah hafal seluruh isi al-Qur'an. Kemudian ia bersekolah di perguruan agama di Masjid Ahmadi yang terletak di Desa Tanta. Setelah selesai, ia melanjutkan studi ke Universitas al-Azhar, Cairo. Pada tahun 1869, Jamaluddin al-Afghani, seorang *mujadid* (pembaharu) terkenal di dunia Islam datang ke Mesir. Ketika itu Abduh masih menjadi mahasiswa. Abduh bertemu dengan al-Afghani untuk pertama kalinya ketika ia mengunjungi al-Afghani bersama dengan Hasan at-Tawil, temen dan gurunya di bidang filsafat, logika, dan matematika (Zamzam & Aravik, 2019). Pertemuan Abduh dengan al-Afghani merupakan pesona tersendiri baginya. Banyak perubahan yang terjadi padanya, baik dalam bidang sosial-politik dan pendidikan. Dalam pada hal ini, konsep pemikiran pendidikan Abduh banyak menginspirasi berbagai kalangan. Pengajaran yang hanya berbekal pada budaya hafalan akan membuat siswa semakin bingung dengan tipe ini membuat kesulitan nalar rasio siswa. Sebabnya umat Islam akan berada pada garis belakang alias tidak memiliki kemajuan yang signifikan karena nalarnya tidak digunakan untuk menelaah kajian teks secara kritis (Khairiyanto, 2019).

Setelah Abduh menamatkan kuliahnya pada tahun 1877, atas usaha perdana menteri Mesir, Riadl Pasya, ia diangkat menjadi dosen bidang ilmu etika dan sejarah di Universitas Dar al-Ulum. Di samping itu, ia juga menjadi dosen dalam bidang ilmu logika, teologi, dan filsafat pada Universitas al-Azhar. Di dalam memangku jabatan

itu, ia terus mengadakan perubahan-perubahan radikal sesuai dengan cita-citanya, yaitu memasukkan ide-ide pembaruan ke dalam perguruan-perguruan Islam, menghidupkan Islam sesuai dengan perkembangan zaman, serta melenyapkan cara-cara tradisional.

Abduh pernah juga diberi tugas oleh pemerintah untuk memimpin majalah *al-Waqa'i al-Misriyyah* (peristiwa-peristiwa Mesir), yang menyiarkan berita penting dan artikel tentang kepentingan nasional Mesir. Dengan majalah ini ia mendapat kesempatan untuk menyampaikan suara hatinya, baik mengenai masalah ilmu pengetahuan serta pembaruan maupun masalah politik kepada rakyat dan pemerintah.

Pada tahun 1879 pemerintah Mesir berganti yang lebih kolot dan reaksioner (Khediv Isma'il digantikan anaknya, Taufiq Pasya). Pemerintah baru ini mengusir al-Afghani karena ia dituduh mengadakan gerakan yang menentang pemerintah Mesir (Wiranata, 2019). Abduh yang dipandang turut terlibat dalam gerakan itu dipecat dari jabatannya dan diusir ke luar Kairo. Pada tahun 1882 di Mesir terjadi pemberontakan yang dipimpin oleh perwira-perwira tinggi militer. Pemberontakan ini didahului oleh suatu gerakan yang dipimpin oleh Urabi Pasya (pemimpin perwira militer, dan golongan nasionalisme Mesir). Dalam gerakan itu, Abduh menjadi penasihatnya. Setelah pemberontakan itu dapat dipadamkan, Abduh dibuang ke Beirut. Di sini ia mendapat kesempatan mengajar pada Perguruan Tinggi Sulthaniyah. Atas panggilan al-Afghani, ia pergi ke Pasir. Di sana mereka berdua menerbitkan surat kabar *Al-'Urwah al-Wutsqa,* yang bertujuan mendirikan Pan-

Islam dan menentang penjajahan Barat, khususnya Inggris.

Tahun 1884 Muhammad Abduh diutus oleh surat kabar tersebut ke Inggris untuk menemui tokoh-tokoh negara itu yang bersimpati kepada rakyat Mesir. Tahun 1885 Muhammad Abduh meninggalkan Paris menuju ke Beirut (Libanon) dan mengajar di sana sambil mengarang beberapa kitab, antara lain: *pertama, Risalah at-Tauhid* (dalam bidang teologi); *kedua*, *Syarah Nahjul Balaghah* (komentar menyangkut kumpulan pidato dan ucapan Imam Ali bin Abi Thalib); *ketiga,* menerjemahkan karangan Jamaluddin al-Afghani dari bahasa Persia, *Ar-Raddu 'Ala ad-Dahriyyin* (bantahan terhadap orang yang tidak mempercayai wujud Tuhan); dan *keempat, Syarah Maqamat Badi' az-Zaman al-Hamazani* (kitab yang menyangkut bahasa dan sastra Arab) (Zamzam & Aravik, 2019)

Di Beirut, aktivitas Muhammad Abduh tidak terbatas pada mengarang dan mengajar saja, tetapi bersama beberapa tokoh agama lain mendirikan sebuah organisasi yang bertujuan menggalang kerukunan antar umat beragama. Organisasi ini telah membuahkan hasil-hasil positif, terbukti dengan dimuatnya artikel-artikel yang mengangkat ajaran Islam secara objektif pada media massa di Inggris, padahal ketika itu jarang sekali dijumpai hal serupa di media Barat. Namun, organisasi ini dan aktivitas anggota-anggotanya dinilai oleh penguasa Turki di Beirut mempunyai tujuan-tujuan politik, sehingga penguasa tersebut mengusulkan kepada pemerintah Mesir untuk mencabut hukuman pengasingan Muhammad Abduh dan diminta segera kembali ke Mesir.

Pada tahun 1888 ia diizinkan kembali ke Mesir, tetapi belum diperbolehkan mengajar di Universitas al-Azhar. Pada tahun 1894 ia diangkat menjadi anggota majelis tertinggi yang mewakili Universitas al-Azhar. Sebagai anggota majelis ini, ia membawa perubahan dan perbaikan terhadap Universitas al-Azhar. Pada tahun 1899 ia diserahi jabatan mufti Mesir yang bertugas memberi fatwa terhadap persoalan-persoalan yang ditanyakan kepadanya. Jabatan ini dipangkunya sampai ia wafat. Abduh juga pernah diserahi jabatan hakim dan dalam tugasnya ia dikenal sebagai hakim yang adil (Dahlan, 2001).

2. Pandangan Politik Muhammad Abduh

Muhammad Abduh merupakan salah satu murid dari Jamal al-Din al-Afghani yang memiliki pengaruh sangat besar dalam dunia Islam abad ke-19. Ide-idenya sangat cemerlang untuk pembaharuan Islam dari berbagai aspek. Abduh bisa membangkitkan kembali semangat juang umat Islam untuk terus maju dalam bidang ilmu pengetahuan setelah mengalami fase kejumudan (Komaruzaman, 2017). Bersama gurunya, Abduh mendirikan majalah yang diberi nama *Al-Urwah al-Wutsqa* yang kelak sangat memengaruhi perkembangan pemikiran dunia Islam (Khairiyanto, 2019). Adapun beberapa pandangan politik Muhammad Abduh adalah sebagai berikut:

a. Pemerintahan Ustmani

Menurut Abduh pemerintahan Ustmani itu memang bobrok, tetapi masih ada harapan untuk diperbaiki; dan setelah itu diadakan perbaikan dan

reformasi akan mampu memainkan peranan sebagai kekuatan moral dan spiritual bagi pembinaan solidaritas Islam dan bagi penggalakan semangat dunia Islam untuk terus bergerak maju. Abduh mengakui tentang terus merosotnya wibawa para Sultan di Istambul, tetapi menurutnya bagaimana pun juga penguasa-penguasa Turki itu masih lebih kuat dibandingkan dengan raja-raja atau sultan-sultan yang lain. Abduh juga khawatir seandainya rakyat dari berbagai wilayah dunia Islam itu berusaha melepaskan diri dari kekuasaan Turki dengan kekerasan, sedangkan kekuatan militer Turki masih cukup tangguh, maka akan mengakibatkan terjadinya bentorak-bentrokan fisik yang berkepanjangan, melelahkan dan mahal, yang akhirnya akan memperlemah dunia Islam dalam menghadapi kolonialisme dan dominasi Barat. Abduh juga mengecam makin buruknya perlakuan pemerintahan Ustmaniyah terhadap unsur-unsur bukan Turki, khususnya bangsa Arab, dan usaha Istanbul untuk mengganggu otonomi dan status istimewa Mesir, tanah airnya.

b. Tentang sumber kekuasaan

Abduh menegaskan rakyat adalah sumber kekuasaan bagi pemerintah. Rakyatlah yang mengangkat dan yang mempunyai hak memaksa pemerintah. Karenanya rakyat harus menjadi pertimbangan utama dalam menetapkan hukum untuk kemaslahatan mereka. Karena sumber kekuasaan adalah rakyat, Islam tidak mengenal kekuasaan agama seperti yang terdapat dalam

Kristen Katolik pada abad pertengahan di Barat. Islam tidak memberi kekuasaan kepada seorang pun selain kepada Allah dan Rasul-Nya. Islam tidak menghendaki seseorang mempunyai kekuasaan terhadap akidah dan keimanan orang lain. Bahkan seorang mufti, qadhi atau syaikhul Islam tidak memiliki kekuasaan agama. Islam hanya mengenal satu kekuasaan, yaitu kekuasaan politik. Kekuasaan politik itu berhubungan dengan urusan keduniaan yang tidak berlandaskan agama.

Bahkan, menurut Abduh, salah satu prinsip dari ajaran Islam adalah mengikis habis kekuasaan keagamaan sehingga setelah Allah dan Rasulnya, tidak akan ada seorang pun yang mempunyai kekuasaan atas akidah dan iman orang lain. Bukankah Nabi Muhammad hanyalah seorang mubalig dan pemberi peringatan tanpa hak untuk memaksakan ajarannya. Tidak ada seorang muslim, bagaimana pun tinggi kedudukannya, yang mempunyai hak untuk memberikan nasihat dan penyuluhan. Dalam Islam juga tidak terdapat penguasa agama yang atas nama agama, atau berlandaskan mandat dari langit, dapat mengangkat dan menurunkan raja, memungut pajak dan upeti, serta mengundangkan hukum ilahi, seperti yang pernah terjadi dalam sejarah sementara agama.

Pendapat Abduh di atas seperti mengisyaratkan ketidak-sepakatan pendapatnya dengan sementara pemikir politik Islam zaman klasik dan pertengahan yang menyatakan bahwa kekuasaan raja atau khalifah itu merupakan mandat dari Allah, dan karenanya ia

bertanggung jawab kepada Allah pula. Menurut Abduh, seorang khalifah atau kepala negara adalah seorang penguasa sipil yang pengangkatan dan pemberhentiannya merupakan hak manusia atau rakyat dan bukan hak Tuhan. Oleh karena itu, dalam bidang politik, Muhammad Abduh sesungguhnya lebih menekankan kebebasan dalam menentukan, termasuk apakah negara berbentuk khalifah atau berbentuk negara dengan demokratisasi seperti yang telah terjadi di dunia Barat. Dengan sikap tersebut bukan berarti Abduh mengadopsi secara mentah sistem kedua model negara di atas. Karena jika hal tersebut terjadi menurut Abduh, maka sesungguhnya kaum muslimin keluar-masuk taqlid. Padahal taqlid merupakan berhala yang coba dihindari Abduh (Wiranata, 2019).

Abduh mengakui bahwa bahwa Islam itu bukan agama semata-mata, melainkan mempunyai hukum-hukum yang mengatur hubungan antarsesama muslim dan sesama hidup, yang untuk pelaksanaan dan pengawasan berlakunya memerlukan adanya penguasa lengkap dengan aparatnya. Menurutnya, tugas itu merupakan tanggung jawab kepala negara beserta perangkat pemerintahnya. Tetapi kepala negara sebagai penguasa sipil diangkat oleh rakyat dan bertanggung jawab kepadanya. Rakyat adalah pemilik kekuasaan yang sesungguhnya dan berhak menurunkan kepala negara dari tahta. Kepala negara bukanlah wakil atau bayangan Tuhan di bumi, yang mewajibkan tiap muslim taat kepadanya demi agama meskipun perilaku dan kebijaksanaannya bertolak

belakang dengan ajaran agama. Lebih jauh Abduh menyatakan bahwa kalau khalifah atau raja saja tidak memiliki kekuasaan keagamaan, lembaga-lembaga pemerintahan di bawah kepala negara lebih tidak mempunyai kekuasaan agama, termasuk lembaga fatwa dan jabatan syaikhul Islam atau mufti. Mereka dapat saja memberikan opini hukum atau fatwa, tetapi tidak dapat dipaksakan

Pada aspek demokrasi, Abduh melihat bahwa hal tersebut harus dipegangi bersama baik oleh penguasa maupun rakyat biasa. Kewajiban pemerintah terhadap rakyat ialah memberikan kesempatan seluas-luasnya untuk bekerja dengan bebas dan dengan cara yang benar, agar dapat mewujudkan kebaikan dirinya dan masyarakat (Umar Faruq Thohir, 2020). Dalam urusan kekuasaan, Abduh memandang perlu ada pembatasan dengan sebuah konstistusi yang jelas, sebab tanpa konstitusi menurut Abduh akan terjadi kesewenang-wenangan. Untuk itu Abduh mengajukan prinsip musyawarah yang dipandang dapat mewujudkan kehidupan yang demokratis. Bentuk pemerintahannya hampir sama dengan sistem demokrasi, seperti *Tasyri'iyah* (legislatif), *Tanfidhiyah* (eksekutif), serta *Qadha'iyah* (yudikatif) (Ridwan, 2015).

c. Konsep ketaatan

Menurut Abduh rakyat tidak boleh menaati pemimpin yang berbuat maksiat. Apabila pemimpin melakukan hal yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah, rakyat harus menggantinya dengan

orang lain, selama dalam proses penggantian itu tidak menimbulkan bahaya yang lebih besar daripada maslahat yang ingin dicapai. Dengan kekuasaan politik, Abduh menghendaki agar prinsip-prinsip ajaran Islam dapat dijalankan oleh yang mempunyai hak dan wewenang pemerintah. Tapi Islam tidak memberi peluang akan munculnya sistem teokrasi. Usaha pemerintah untuk menerapkan prinsip-prinsip Islam disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat.

Undang-undang yang adil dan bebas bukanlah didasarkan pada prinsip-prinsip budaya dan politik negara lain. Kata Abduh, harus ada hubungan yang erat antara undang-undang dan kondisi negara setempat. Fungsi undang-undang hanya untuk memelihara keadaan yang sudah ada, bukan untuk mengadakan perubahan secara serentak. Perubahan akhlak dan adat umat hanya bisa dicapai dengan pendidikan, bukan dengan undang-undang. Undang-undang yang menentukan suatu hukuman atas suatu kejahatan atau pelanggaran tidak akan bisa mendidik untuk memperbaikinya, karena semua undang-undang di dunia ini dibuat untuk orang-orang yang menyeleweng dan salah, sedang undang-undang yang membawa perbaikan ialah undang-undang pendidikan agama pada setiap umat (Umar Faruq Thohir, 2020).

Dalam pandangan Abduh, Islam tidak menetapkan suatu bentuk pemerintahan. Jika bentuk khilafah masih tetap menjadi pilihan sebagai model pemerintahan maka bentuk demikian pun harus

mengikuti perkembangan masyarakat. Ini mengandung makna bahwa apa pun bentuk pemerintahan, Abduh menghendaki suatu pemerintahan yang dinamis. Dengan demikian, ia mampu mengantisipasi perkembangan zaman. Pendapat demikian adalah konsekuensi dari konsep teologisnya tentang kehendak bebas manusia. Konsep ini bernama kebebasan *Insyaniah* dalam menetapkan pilihannya. Dengan kebebasan ini, diharapkan manusia dapat melakukan dengan penuh kesadaran. Kesadaran yang demikian akan hadir tentunya setelah reformulasi Islam atau mampu bangkit dan keluar dari kungkungan dogma-dogma agama (Wiranata, 2019).

d. Menghadapi serangan pemikiran barat

Muhammad Abduh berpandangan hal-hal dari Barat atau dunia modern boleh diambil sejauh tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Islam bahkan agama yang sesuai dengan kemodernan. Namun, Abduh juga menangkis dan membela serangan pemikir-pemikir Barat yang salah paham dan keliru pandangannya tentang Islam. Di satu pihak Abduh mengajak umat Islam untuk berpikiran maju dan Islam itu harus mampu menghadapi dan menyesuaikan diri dengan alam pikiran modern, di pihak lain dia kritis terhadap pemikiran Barat.

Kemudian Muhammad Abduh juga memberikan tanggapan kepada orang-orang yang terpengaruh oleh Eropa dan serangan-serangannya terhadap Islam yang menyatakan bahwa agama Islam merupakan unsur pokok yang menghambat masyarakat muslim.

Menurut Abduh keunggulan Islam terletak kepada keunggulan Iman Islam dan interprestasi risalah sejarah Tuhan. Sedangkan kaum muslimin yang berkedudukan rendah karena sudah meninggalkan ajaran Islam yang sejati (Rehmana, 2000).

Politik dan pembaharuan yang Abduh tempuh memang sangat moderat, karena Abduh lebih menekankan pada kesadaran pembaharuan umat dari dalam diri umat itu sendiri. Dan karena itu, Abduh tidak menghendaki jalan konfrontatif seperti yang pernah dilakukan gurunya Afghani. Walaupun pada masa awal Abduh juga disinyalir terlibat dalam revolusi Urabi 1882. Dengan demikian gerakan politik Abduh dipandang sebagai gerakan yang evolutif bukan gerakan revolusioner (Ridwan, 2015).

C. Politik Islam Ali Abd al-Rasyiq

1. Biografi Ali Abd al-Rasyiq

Ali Abd al-Rasyiq lahir di Menya, Mesir tahun 1888 dan meninggal tahun 1966. ayahnya bernama Hasan ar-Rasyiq, seorang *pasha* (raja) yang berpengaruh besar di daerahnya, aktivis politik serta wakil ketua *Hizb al-Ummah* (partai rakyat) pada tahun 1907, dan berhubungan erat dengan pemerintah kolonial Inggris. Partai ini dibentuk untuk menandingi *Hizb al-Wathan* (partai kebangsaan). Ayahnya juga merupakan teman dekat Muhammad Abduh.

Ali Abdul Rasyq memulai pendidikannya di lembaga pendidikan al-Azhar dalam usia 10 tahun. Di samping belajar agama di al-Azhar, ia juga belajar ilmu pengetahuan lain. Pada tahun 1910, ia mengikuti kuliah di

bidang sastra Arab selama 2 tahun di Universitas Cairo pada Prof. Nallilo (ahli sastra dan syair Arab) dan sejarah filsafat, pada Prof. Santilana (sejarawan dan filusuf). Lalu ia belajar ilmu hukum dan peradilan pada Syekh Ahmad Abu Khatwah (sahabat Muhammad Abduh dan murid Jalaluudin al-Afghani). Pada tahun 1911, ia memperoleh gelar kesarjanaan dari Universitas al-Azhar.

Pada tahun 1912, ia mengajar retortika selama beberapa bulan di Universitas al-Azhar. Pada tahun itu juga ia berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studinya dalam ilmu ekonomi dan ilmu politik di Universitas Oxford. Pada tahun 1914, ia kembali ke Mesir seiring dengan pecahnya perang dunia I. Walaupun ia hanya berada lebih dari setahun di Universitas Oxford, ilmu pengetahuan yang diperolehnya di sana sangat mempengaruhi perkembangan pemikirannya pada masa berikutnya.

Pada tahun 1915, ia memulai kariernya di bidang pemerintahan sebagai seorang hakim di berbagai Mahkamah Syariah Mesir, antara lain di wilayah Iskandariyah, sekaligus sebagai menteri wakaf Mesir. Di Iskandariyah, pada tahun yang sama ia juga mengajar sejarah Islam dan sastra Arab pada salah satu cabang Universitas al-Azhar. Kemudian sekitar tahun 1960 ia mengajar sastra Arab pada Akademisi Bahasa Arab, Mesir.

Pada waktu menjabat sebagai hakim di Iskandariyah, ia melakukan serangkaian penelitian tentang sejarah peradilan dan pemerintahan dalam Islam. Kemudian pada tahun 1925 hasil penelitiannya diterbitkan dalam sebuah buku yang berjudul *al-Islam wa Usul al-Hukm: Bahs fil al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam*

(Islam dan Prinsip-prinsip Pemerintahan: Satu Kajian tentang Kekhalifahan dan Pemerintahan dalam Islam). Buku inilah yang memperkenalkan Ali Abdul Raziq sebagai tokoh dalam bidang fikih Siyasah (Politik Islam).

Ketokohannya juga sangat dipengaruhi oleh keberadaannya di Universitas Oxford. Di sini ia menemukan karya-karya besar para tokoh Barat yang membicarakan masalah sistem politik dan pemerintahan, antara lain Thomas Hobbes (1588-1679) yang mengemukakan bahwa kekuasaan raja berasal dari Tuhan dan John Locke (1632-1704) yang mengemukakan teori kekuasaan yang diperoleh melalui kontrak sosial. Menurut Munawir Sjadzali Ali Abdul Raziq kurang tepat mengambil teori pemikir ini. Thomas Hobbes, menurut Ali Abdul Raziq, mengatakan bahwa kekuasaan raja berasal dari Tuhan. Padahal Hobbes mengatakan bahwa kekuasaan raja bukan berasal dari Tuhan, melainkan absolut dan tidak bertanggung jawab kepada siapa pun. Kendati absolut, kekuasaan raja juga diperoleh melalui kontrak sosial. Bedanya, kontrak sosial menurut Locke berlangsung antara raja dan rakyat, yang menimbulkan hak dan kewajiban secara rimbal balik. Sementara menurut Hobbes, kontrak sosial itu timbul di antara sesama rakyat, dan raja sendiri tidak ikut menjadi salah satu pihak dalam kontrak tersebut.

Isi buku Ali Abdul Raziq ini dinilai oleh kalangan ulam al-Azhar Mesir sebagai pemikiran kontraversial dan menyimpang dari ajaran Islam. Buku ini selain memuat sejarah peradilan dalam Islam sejak zaman Rasulullah SAW, juga memuat masalah tentang sistem *khilafah* dan pemerintahan dalam Islam. Secara umum, ia

berkesimpulan bahwa al-Qur'an maupun hadits Rasulullah SAW tidak menyinggung sistem pemerintahan. Oleh karena itu, dalam ajaran Islam tidak terdapat ketentuan tentang corak negara. Nabi Muhammad SAW menurutnya hanya mengemban tugas dan misi sebagai Rasulullah SAW dan tidak membawa misi untuk membentuk negara.

Pendapat ini dikemukakannya pada saat Islam sedang dihebohkan oleh tindakan Mustafa Kemal Ataturk (1881-1938) presiden pertama Turki setelah menjadi Republik yang menghapuskan lembaga *khilafah* di Turki pada bulan Februari 1924. Tindakan tersebut dianggap oleh kalangan ulama Islam pada waktu itu sebagai penyimpangan dari ajaran Islam. Karenanya, Muhamad Rasyid Ridha bersama tokoh ulama lain dari al-Azhar berusaha menghidupkan kembali sistem *khilafah* yang telah dihapuskan Ataturk. Tetapi usaha ini juga tidak membawa hasil sebagaimana yang diharapkan. Pada saat inilah Ali Abdul Raziq memunculkan pemikirannya yang dinilai oleh ulama al-Azhar sebagai dukungan terhadap gagasan Ataturk tersebut. Seiring dengan itu, muncul berbagai kutukan dan protes keras dari Rasyid Ridha dan ulam al-Azhar kepada Ali Abdul Raziq. Sebagai puncaknya, ia akhirnya dikeluarkan dari jajaran ulam al-azhar.

Muhammad Imarah (ahli hukum Mesir) dalam bukunya yang berjudul *al-Islam wa Usul al-Hukm li 'Ali Abdul Raziq* (Islam dan Prinsip-prinsip Pemerintahan menurut Ali Abdul Raziq) memberikan komentar bahwa karangan Ali Abdul Raziq paling banyak mendapatkan sorotan dan kritikan dari ulama Mesir. Karena

pemikirannya tersebut ia dituduh oleh ulama Mesir sebagai orang kafir dan zindik. Bukan hanya itu, dalam rapat Majelis Ulama Besar al-Azhar pada tanggal 12 Agustus 1925 yang dihadiri 24 ulama al-Azhar diputuskan bahwa isi buku Ali Abdul Raziq tersebut bertolak belakang dengan ajaran Islam. Pendapat itu tidak pantas keluar dari seorang muslim, apalagi seorang ulama. Hasil rapat Mejelis Ulama Besar al-Azhar itu juga berisikan pemecatannya sebagai hakim dan larangan untuk menduduki berbagai jabatan pemerintahan (Dahlan, 2001).

2. Pandangan Politik Ali Abd al-Rasyiq

Buku *Islam wa Usul al-Hukm* yang ditulis oleh Ali Abdul Raziq mengandung tiga unsur pokok. *Pertama,* Lembaga kekhilafaan beserta ciri-ciri khususnya. Ia mempertanyakan bahwa mendirikan pemerintahan dengan pola *khilafah* merupakan suatu keharusan agama, dan mengemukakan bahwa baik dari segi agama maupun dari segi rasio pola pemerintahan *khilafah* itu tidak perlu. *Kedua,* Pemerintah dan Islam, yaitu tentang perbedaan risalah kenabian dengan misi pemerintahan. Ia berkesimpulan bahwa risalah kenabian bukanlah pemerintahan dan agama bukanlah negara. *Ketiga,* sistem *khilafah* dalam berbagai lembaran sejarah. Ia berusaha membedakan yang bersifat Islam dari yang bersifat Arab atau *khilafah* Islamiah dari *khilafah* Arab (Dahlan, 2001).

a. Tentang kedudukan Rasulullah

Menurutnya Umat Islam (setelah hijrah ke Madinah) beranggapan bahwa Rasulullah SAW berhasil mendirikan negara baru di Madinah. Dalam

hal ini, Rasulullah SAW adalah segalanya bagi umat Islam, di samping pemimpin agama juga pemimpin negara. Tetapi menurutnya, sulit mengambil kesimpulan mengenai cara penetapan hukum yang dilakukan oleh Nabi Muhamamd SAW. Baginya, Nabi Muhammad SAW hanyalah seorang utusan Allah SWT untuk menyampaikan agama kepada umatnya tanpa bermaksud mendirikan sebuah negara. Nabi Muhammad SAW tidak mempunyai kekuasaan duniawi, negara atau pemerintahan. Tugasnya dalam mendirikan negara Madinah tidak terlepas dari kerasulannya sebagai penyampai dakwah Islam kepada umatnya. Nabi Muhamad SAW tidak mendirikan pemerintahan dalam arti politik atau sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Ia hanya seorang nabi seperti para nabi sebelumnya yang tidak pernah mengajak umatnya mendirikan sebuah negara atau pemerintahan.

Memang Nabi Muhammad SAW pernah bertindak sebagai seorang penguasa, seperti mengadili sengketa, menyatakan perang, pengangkatan berbagai komandan ekspedisi militer, dan sebagainya. Tetapi semua itu, belum mengikuti pola sebagaimana layaknya suatu pemerintahan. Di samping itu, belum ada lembaga keuangan dan kepolisian sebagaimana lazimnya sebuah negara. Nabi Muhammad SAW pun tidak pernah memberi petunjuk kepada umatnya tentang sistem pemerintahan dan kaidah-kaidah *syurah* (musyawarah). Alasan yang dikemukakan oleh Ali Abdul Raziq tentang tidak adanya keharusan Nabi Muhammad SAW membentuk negara antara lain;

Pertama, surah al-Isra' ayat 54.

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلاً

Artinya: *"Dan, kami tidaklah mengutusmu untuk menjadi penjaga bagi mereka."*

Kedua, surah al-Furqan ayat 56.

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا

Artinya: *"Dan tidaklah kami mengutus kamu melainkan hanya sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan."*

Ketiga, surah as-Syura' ayat 48.

فَمَا أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًاۖ إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ

Artinya*: "Jika mereka berpaling maka kami tidak mengutus kamu sebagai Pengawas bagi mereka. kewajibanmu tidak lain hanyalah menyampaikan (risalah)."*

Keempat, surah al-Ghasyiyah ayat 21-22.

فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ. لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ

Artinya: *"Maka berilah peringatan, karena Sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka."*

Sementara itu Ali Abdul Raziq menggunakan hadits Rasulullah SAW:

Artinya: "*Kamu yang paling tahu tentang urusan duniamu.*" (HR. Muslim)

Jadi, terserah kepada manusia dengan cara apa ia mengatur dunianya (Dahlan, 2001).

Di sinilah terlihat bahwa Ali Abdul Raziq bermaksud membedakan antara agama dan politik, atau lebih tepatnya antara misi kenabian dan tindakan politik. Ia memberikan argumen historis dan teologis bahwa tindakan politik Nabi, misalnya melakukan perang, memungut pajak dan zakat dan bahkan jihad, tidak berkaitan atau tidak mencerminkan fungsi Nabi sebagai utusan Allah. Baginya, Islam adalah entitas keagamaan yang bertujuan membangun kesatuan masyarakat yang diikat oleh keyakinan bersama, melalui dakwah agama.

b. Tentang khilafah

Menurutnya, ada satu pola pemerintahan dengan kekuasaan tertinggi dan mutlak pada seorang kepala negara/pemerintahan yang bergelar *khalifah.* Ia berfungsi sebagai pengganti Nabi Muhammad SAW dan berwenang mengatur kehidupan dan urusan umat, baik keagamaan maupun keduniaan. Karena itu, umat wajib mentaatinya. Tetapi ia tidak sependapat dengan ulama, khususnya ulama al-Azhar seperti Muhammad Rasyid Ridha yang mengatakan bahwa mendirikan lembaga *khilafah* adalah wajib (hukumnya) bagi umat Islam. Ali Abdul Raziq sama sekali tidak dapat menemukan dasar kuat yang mendukung bahwa lembaga *khilafah* adalah wajib,

baik dalam al-Qur'an, sunnah, maupun ijmak (konsesus ulama).

Rasyid Ridha mendasarkan kewajiban umat Islam untuk mendirikan lembaga *khilafah* pada surah an-Nisa ayat 59.

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul(nya), dan ulil amri di antara kamu."*

Menurut Ali Abdul Raziq hal ini tidak dapat diterima. Karena dalam perspektifnya, *ulil amri* adalah para tokoh umat Islam yang hidup pada masa Nabi Muhammad dan sesudahnya, yakni para *khalifah,* hakim, komandan pasukan perang, dan para pemuka agama. Tapi menurutnya, ayat yang mewajibkan taat kepada *ulil amri* ini tidak dapat dijadikan alasan kewajiban mendirikan lembaga *khilafah*.

Kemudian Ali Abdul Raziq juga mempertanya-kan tentang hadits Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa pemimpin umat itu berasal dari suku Quraisy dan yang telah mem*baiat* (sumpah setia) kepadanya wajib mematuhinya kecuali dalam soal kemaksiatan (HR. Al-Bukhari dan Muslin), menurutnya juga tidak sesuai dijadikan alasan kewajiban mendirikan lembagai *khilafah.*

Ijma'merupakan sumber hukum ketiga hukum Islam setelah al-Qur'an dan al-Hadits, tetapi

menurut Ali Abdul Raziq pengangkatan penguasa sejak abu Bakar, khalifah pertama, sampai zaman dia sendiri tidak pernah dilakukan dengan Ijma', yang bearti kesepakatan bulat antara umat Islam yang bersangkutan. Bahkan semua khalifah dari zaman ke zaman dinobatkan dan dipertahankan dengan kekuatan fisik dan ketajaman senjata atau peperangan (Sjadzali, 1993), seperti antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abi Sufyan sebagai awal bagi Bani Umayyah dan antara Dinasti Umayyah sendiri dan Dinasti Abbasiyyah. Pada masa Kerajaan Turki Ustmani lembaga *khilafahan* bahkan dihapuskan oleh Mustafa Kemal Ataturk pada tahun 1924.

Terhadap alasan bahwa wajib atau harus ada yang diangkat menjadi *khalifah* demi melindungi kelestarian Islam dan kepentingan rakyat. Ali Abdul Raziq berpandangan bahwa memang benar dalam hidup bermasyarakat tiap kelompok manusia memerlukan penguasa yang mengatur dan melindungi kehidupan mereka, lepas dari agama dan keyakinan mereka, apakah Islam, Nasrani, Yahudi atau penganut agama lain, dan bahkan mereka yang tidak beragama sekalipun. Penguasa itulah pemerintah. Tetapi pemerintah itu tidak harus berbentuk khilafah, melainkan dapat beraneka ragam bentuk dan sifatnya, apakah konstitusional atau kekuasaan mutlak, apakah republik atau diktator dan sebagainya. Tegasnya, tiap bangsa harus mempunyai pemerintahan, tetapi baik bentuk maupun sifat pemerintahan itu tidak harus satu,

khilafah, dan boleh beraneka ragam (Sjadzali, 1993). Karena mempertahankan *khilafah* dan menganggapnya sebagai ajaran dasar agama Islam yang tidak bisa dirubah akan mengakibatkan terhentinya minat umat Islam untuk melakukan ijtihad dan melakukan kegiatan ilmiah lainnya karena terkungkung oleh rasa takut kepada khalifah untuk membicarakan masalah-masalah ilmu dan politik pemerintahan (Dahlan, 2001).

Raziq sampai kepada kesimpulan bahwa Islam tidak mengenal sistem khilafah. Lembaga ini tidak punya akar dasar dalam ajaran Islam. Demikian pula segala sesuatu yang berhubungan dengan fungsi-fungsi kenegaraan tidak bersangkut paut dengan agama. Semuanya adalah masalah politik dan masalah duniawi. Islam tidak mengenal lembaga semacam itu. Tapi ia tidak menolaknya; tidak memerintahkan dan tidak melarang. Semuanya terserah kepada pertimbangan akal umat (Pulungan, 2002). Akan tetapi, pada hakikatnya Ali Abd al-Raziq tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam sama sekali tidak perlu membentuk pemerintahan. Sebaliknya, Islam tidak menolak perlunya suatu kekuasaan politik.

Dalam al-Qur'an, menurutnya Tuhan menyatakan perlunya pembentukan suatu pemerintahan sebagai sarana esensial bagi umat Islam dalam perjuangan mereka untuk melindungi agama dan menyalurkan kepentingan-kepentingannya. Tapi ini tidak berarti bahwa pembentukan suatu pemerintahan menjadi ajaran pokok Islam. Ini jelas

menunjukkan bahwa Ali menerima keberadaan otoritas politik dalam umat Islam. Tapi ia jelas menolak bahwa otoritas politik merupakan tuntutan syariah atau bentuk organisasi politik yang wajib ada secara keagamaan. Bahkan bagi Ali Abd al-Raziq pemerintahan kekhalifahan Islam merupakan fenomena historis murni yang pada dasarnya bersifat sekuler.

Bab 10

PANDANGAN POLITIK ISLAM KONTEMPORER; ABU A'LA AL-MAUDUDI, ALI SYARIATI

A. Politik Islam Abu A'la al-Maududi

1. Biografi Abu A'la al-Maududi

Al-Maududi lahir pada tanggal 3 Rajab 1321 H/25 September 1903 M. di Aurangbad, sekarang dikenal dengan Andra Pradesh, India. Jika ditengok dari garis silsilah keturunannya ia berasal dari keluarga yang terhormat. Nenek moyangnya dari garis Ayah yang merupakan keturunan Nabi Muhammad SAW, maka dari itu pada namanya ia memakai nama "Sayyid (Shonia, 2020, Kesuma, 2017). Ayahnya adalah Sayid Ahmad Hasan (1855-1919), seorang pengacara yang pernah belajar di Sekolah Tinggi Anglo-Oriental Muslim yang didirikan oleh Sayyid Ahmad Khan di Aligarh (Jaenudin, 2014). Nenek moyang al-Maududi berasal dari para syaikh besar pendiri tarekat Chistiyah bernama Khawajah Qutbuddun Maudud (w. 527 H) (Kesuma, 2017). Tarekat ini banyak berperan dalam dalam penyebaran dan pengembangan Islam di India. Dilihat dari sejarah keluarga Al-Maududi memiliki hubungan erat dengan dinasti Moghul, utamanya pada pemerintahan Bahadur Syah Zhafar (penguasa terakhir) (Shonia, 2020).

Pendidikan awal al-Maududi ditangani oleh orang-tuanya sendiri, diteruskan di Madrasah Fauqaniyah, sekolah yang kurikulumnya memadukan antara pendidikan modern Barat dan pendidikan tradisional. Sejak masa kanak-kanak, ia sudah kelihatan cerdas, kuat belajar dan cepat memahami segala sesuatu yang dibacanya, terutama masalah-masalah agama. Pada usia empat tahun, ia rajin mengikuti bapaknya ke masjid. Usia lima tahun sudah hafal 30 ayat beserta artinya. Belum genap usia baligh ia sudah menjalani puasa tanpa merasa berat dan dilakukannya atas keinginan sendiri. Suatu ketika ayahnya ke masjid dan tidak menjumpai seorang muadzin, al-Maududi diminta untuk adzan, padahal belum pernah diajarinya. Di luar dugaan, ternyata ia mampu mengumandangkan adzan dengan keras dan benar (Idris, 1979, Aravik, 2016).

Pendidikan formal, di antaranya ditempuh di Madrasah al-'Ulya. Saat masih berusaia 11 tahun, ia memperoleh materi sebagai bahan mengikuti test masuk Universitas Madras, semuanya dengan bahasa Urdu, meliputi sastra Arab, hadits, fiqh, logika dan bahasa Arab. Selain itu, ia juga mempelajari metafisika dan kimia. Setelah itu ia mengikuti test peringkat maulawi, yaitu akhir pelajaran pada madrasah tersebut. Sejak saat itu, keadaan ekonomi dan kesehatan orangtuanya semakin menurun. Maka pergilah bergabung dengan saudaranya di Hyderabad untuk belajar di Universitas Dar al-'ulum. Baru kuliah enam bulan, orangtuanya sakit dan meninggal. Terhentilah kegiatan belajarnya secara formal.

Karir pendidikan selanjutnya harus ia tempuh secara otodidak. Pada usia tujuh belas tahun, ia telah

menguasai bahasa Arab, Persi, Inggris dan Urdu. Meskipun problem ekonomi dan kehidupannya cukup berat, tidak menjadikannya surut perhatian dan cintanya kepada ilmu pengetahuan (Idris, 1979). Sembari belajar, ia harus bekerja sebagai redaktur *Harian Taj, Jabalpur* dan kemudian di *al-Jami'at* di Delhi. Satu di antara harian muslim India yang populer pada waktu itu (Masulah, 2009). Waktu senggangnya diisi dengan belajar sastra Arab, tafsir, logika dan filsafat. Sastra Arab ia dalami dari Abu Salam Nayazi, meliputi nahwu, sharaf, penalaran, balaghah dan ma'ani (Shonia, 2020).

Guru-guru lainnya antara lain Maulana Isyfaq al-Rahma dalam ilmu hadis, Maulana Syarif Allah dalam mempelajari *Tafsir al-Baidhawy* dan al-Hidayah tentang fiqh Hanafi, al-Muthawwal dalam ilmu ma'ani dan balaghah. Dalam ilmu hadits, ia pelajari kitab-kitab hadis masyhur, seperti *Kitab Shahih, Sunan al-Tirmidzi, al-Muwatha',* dll. Selain itu pekerjaannya sebagai redaktur di media massa, menuntut ia belajar bahasa Inggris. Dalam hal ini ia belajar pada Maulana Muhammad Fadil, dan berjalan kira-kira empat bulan. Setelah itu ia belajar buku-buku berbahasa Inggris tentang politik, ekonomi, sejarah dan filsafat (Idris, 1979, Aravik, 2016).

Minatnya pada politik tumbuh pada tahun 1920, dia aktif dalam gerakan politik Khilafat Movement yang dipimpin oleh Muhammad Ali (w. 1931). Gerakan Hijrah yang menentang Inggris dan menyerukan hijrah ke Afganistan (Jaenudin, 2014). Selama tahun 1920 hingga tahun 1928 Maududi menerjemahkan empat buah buku, satu dari bahasa Arab dan tiga lainnya dari bahasa Inggris. Dia menulis bukunya yang pertama berjudul *al-*

Jihad fi al-Islam berisi tentang perang dan damai. Sebelum menjadi buku, tulisan ini merupakan tulisan berantai dalam al-Jamiyat sampai tahun 1927 (selama formal baru diterbitkan pada tahun 1930). Buku ini sempat mendapat pujian dari Muhammad Iqbal (meninggal pada tahun 1938 M) dan Maulana Muhammad Ali Jauhar (Meninggal pada tahun 1931 M) (Masulah, 2009).

Tahun 1932, al-Maududi aktif dalam jurnal bulanan *Tarjuman al-Qur'an* yang diterbitkan tahun 1931-1932 oleh Abu Muhammad Muslih, untuk menyebarkan gagasan dan pemikirannya untuk kebangkitan Islam sekaligus membangun basis gerakannya (Idris, 1979). Dalam perkembangan selanjutnya, al-Maududi tercatat sebagai aktivis dalam menuntut berdirinya negara Pakistan. Karena al-Maududi termasuk anggota Majelis Ulama Syari'ah yang pernah bersidang tahun 1940 membicarakan berdirinya negara Pakistan. Pada tahun 1947, ketika Pakistan berdiri sebagai negara merdeka, Maududi pindah ke Pakistan dan tampil sebagai pejuang yang berupaya menjadikan Islam sebagai pandangan hidup dan sumber konstitusi negara baru itu. Ia melihat fenomena bahwa para pendiri Pakistan, seperti Ali Janah cenderung tidak konsisten melaksanakan Islam dalam kehidupan bernegara. Pejuang politik Maududi ini sering dianggap sebagai ancaman oleh para penguasa. Oleh sebab itu, antara 1948-1967 tidak kurang dari empat kali ia ditahan dan masuk penjara. Penahanan itu tarkait dengan sikap oposisinya terhadap penguasa di Pakistan (Ropik, 2012). Karena al-Maududi ingin menempatkan supremasi syari'ah sebagai konsepsi ideologi-politik yang harus ditegakkan dalam penyelenggaraan sebuah negara.

Pada tahun 1953 al-Maududi dijatuhi hukuman mati karena tuduhan subversif yang berkaitan dengan masalah sekte Ahmadiyah Qadiani. Namun akhirnya pemerintah Pakistan mengubah hukuman mati itu menjadi hukuman seumur hidup (Satriadi & Khairina, 2018). Tidak secara keseluruhan memang, pemikiran politik al-Maududi terwujud dalam kenyataan, namun beberapa di antaranya telah mengilhami konstitusi Negara Islam Pakistan 1950. Demikian juga ketika Zia-ul Haq tampil sebagai presiden (1977-1987) banyak menerapkan ide-ide al-Maududi melalui program yang dikenal dengan Nizam-i Islam (Sjadzali, 1993).

Pemikiran politik al-Maududi dituangkan dalam buku-buku yang ditulisnya, di antaranya yang menumental adalah *The Islamic Law and Constitution* yang edisi keduanya diterbitkan tahun 1960. Gagasan di dalamnya muncul ketika al-Maududi meringkuk di penjara, diterjemahkan dan disunting oleh Khurshid Ahmad, yang diangkat sebagai Wakil Ketua Panitia Perencanaan pada masa pemerintahan Zia-ul Haq. Al-Maududi mengelaborasi pemikiran politiknya kepada figur Rasulullah sebagai pemimpin politik dan negara. Menurutnya, misi seorang Nabi bukan hanya untuk mengangkat harkat nurani saja, melainkan juga mensucikan keyakinan-keyakinan dan gagasan-gagasan manusia mengenai sang wujud, membersihkan jiwa dari segala bentuk "najis", membangunkan kesadaran moral dan menggunakan kekuatan moralnya untuk merekonstruksi masyarakat dan menyusun kembali kekisruhan sejarah. Karena itu, menurut al-Maududi, mendirikan suatu negara yang dapat menegakan agama

Allah dalam kehidupan manusia adalah suatu kebutuhan syar'i (Al-Maududi, 1977).

Pandangan ini sejalan dengan Abu Hasan al-Mawardi yang menyakini bahwa Rasulullah SAW. memiliki tugas menjaga agama dan mengatur urusan dunia. Karena itu, al-Maududi memiliki obsesi ingin menegakkan tradisi pemerintahan masa Rasulullah, dan terutama masa kekhalifahan yang merupakan konvensi *al-Khulafa' al-Rasyidun* dalam kehidupan politik di negeri-negeri muslim. Pakistanlah yang diharapkan menjadi barometer penerapan gagasannya itu. Oleh para pengamat, karena pemikirannya inilah ia dikenal sebagai pembaharu yang berkecenderungan fundametalis (revivalis).

2. Pandangan Politik al-Maududi

Abul A'la al-Maududi merupakan salah satu pemikir dan politisi Islam Pakistan yang dikenal di dunia Islam, termasuk di Indonesia. Kepopuleran al-Maududi karena karya-karya tentang Islam, termasuk politik Islam, tersebar dan ditelaah oleh umat Islam (Jaenudin, 2014). Pandangan politik al-Maududi dapat dijumpai pada karya-karyanya seperti *Al-Jihad fi al-Islam* 1927 *Tafhim al-Qur'an*, 1942-1972, *First Principle of The Islamic State* 1968 *Fundamentalisme of Islam* 1960, *Islamic Law and Constitution* 1960, *Islamic Way of Life* 1967, *The Moral Foundamentalis of The Islamic Moment Constitutions* 1952, *The Political Theory of Islam (Ltd), The Process of The Revivalist Movement in Islam* 1963, *Toward Understanding Islam* 1948, *The True Conduct of Life* 1962, dan *Unity of the Muslim World* 1967 (Shonia, 2020). Menurutnya, titik pijak falsafah politik Islam bersumber dari iman

terhadap keesaan dan kekuasaan Allah. Dari titik tolak ini, kedaulatan hanya milik Allah dan Allah adalah pemberi hukum. Konsep ini didasarkan atas QS. Yusuf [12]: 40, Ali Imran [3]: 154, an-Nahl [16]: 116 dan al-Maidah [5]: 44 (Jaenudin, 2014). Adapun pandangan politik al-Maududi adalah sebagai berikut:

a. Konsep kedaulatan

Secara garis besar pemikiran politik al-Maududi dituangkan dalam empat butir tuntutan yang pernah diajukan kepada Dewan Konstituante pada bulan Februari 1948 dalam pidatonya di Law College Lahore sebagai berikut: *Pertama,* bahwa kedaulatan tertinggi negara (Pakistan) berada di tangan Allah semata dan bahwa pemerintahan harus mengatur negara ini hanya sebagai agen-Nya. *Kedua,* bahwa hukum dasar negara ini adalah syari'at Islam yang telah diturunkan kepada kita melalui Nabi Muhammad SAW. *Ketiga,* bahwa semua hukum yang ada yang mungkin bertentangan dengan syari'at harus diganti atau diselaraskan dengan hukum dasar tersebut dan tidak boleh ada suatu hukum pun yang bertolak belakang dengan syari'at dimungkinkan keberadaannya di masa yang akan datang. *Keempat,* bahwa dalam mengerahkan kekuasaan-kekuasaannya negara ini tidak memiliki kewenangan apapun untuk melanggar batas-batas yang telah digariskan Islam (Al-Maududi, 1977).

Pengertian kedaulatan (*The Sauvereignty*) berada di tangan Tuhan, tidaklah sama dengan istilah teokrasi dalam pengertian Barat. Teokrasi Eropa, menurut Munawir (Sjadzali, 1993), adalah suatu sistem di mana

kekuasaan negara berada pada kelas tertentu, kelas pendeta, yang dengan atas nama Tuhan menyusun dan mengundangkan undang-undang atau hukum untuk rakyat sesuai dengan keinginan dan kepentingan kelas itu. Pendek kata, mereka memerintah negara dan pemerintahan dengan berlindung di belakang hukum-hukum Tuhan.

Sementara teokrasi menurut konsep al-Maududi, kekuasaan Tuhan itu berada di tangan umat Islam dan mereka melaksanakannya sesuai dengan apa yang telah disampaikan oleh al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Istilah lain, yang lebih tepat adalah negara teo-demokrasi. Tampaknya, apa yang dikemukakan oleh al-Maududi tersebut merupakan antitesis terhadap demokrasi Barat sekuler yang berkembang di bawah tokoh-tokoh penguasa Pakistan. Dengan kata lain, al-Maududi yakin bahwa, Islam tidak mengajarkan teokrasi, dalam arti suatu negara yang kekuasaan pemerintahnya dilaksanakan oleh elit keagamaan seperti para pastur ataupun para kaum ulama. Kekuasaan pemerintahan Islam dilaksanakan oleh seluruh komunitas muslim dalam negara, yang melaksanakan kekuasaan sesuai dengan kitab Allah dan Sunnah rasul-Nya. Jadi pemerintahan yang dikehendaki Islam, menurut Maududi dapat disebut sebagai *a divine democratic government* (pemerintahan demokratis yang didasarkan atas ketuhanan) tetapi beliau lebih suka menggunakan istilah *teo-democracy* (demokrasi ketuhanan) (Ropik, 2012).

Teo-demokrasi di sini, adalah suatu sistem pemerintahan demokrasi Illahi, artinya, kaum

muslim telah diberi kedaulatan yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan. Dalam hal ini, eksekutif yang berdasarkan sistem pemerintahan semacam ini dibentuk atas dasar kehendak kaum muslim yang juga berhak menyumbangkan pemikirannya. Setiap muslim yang mampu dan memenuhi syarat untuk memberikan pandangan yang sehat mengeai masalah-masalah hukum Islam, diberi hak untuk menafsirkan hukum Tuhan, jika memang hal itu diperlukan (Al-Maududi, 1977). Akan halnya mengenai sasaran dari pendirian negara Islam menurut al-Maududi, adalah terciptanya suatu negara Islam yang di dalamnya ideologi Islam dapat diterapkan secara utuh (Abud, 1976).

Dengan mengutip al-Qur'an surat al-Hadid [57]: 52, al-Maududi menjelaskan bahwa misi para Rasul adalah menciptakan kondisi yang di dalamnya massa rakyat akan dapat menjamin keadilan sosialnya sejalan dengan norma-norma yang telah dicanangkan al-Qur'an yang memberikan perintah-perintah yang jelas untuk mencapai kehidupan yang benar-benar berdisiplin. Jadi, tujuan negara tidak hanya mencegah rakyat untuk saling memeras, untuk melindungi kebebasan dan melindungi seluruh bangsanya dari invasi asing. Negara ini, juga bertujuan untuk mengembangkan sistem keadilan sosial yang berkeseimbangan seperti ditujukan Allah dalam al-Qur'an (Al-Maududi, 1977).

Konsep teo-demokrasi di atas merupakan tawaran al-Maududi untuk menggabungkan konsep Islam dan demokrasi sebagai sistem alternatif

pemerintahan kaum muslimin yang mengakomodasi doktrin kedaulatan Tuhan (agama) dan doktrin kedaulatan rakyat sekaligus. Umat Islam dapat menyalurkan cita-cita penerapan syariat melalui objektifikasi, rasionalisasi dan marketisasi substansi syariah dalam bingkai demokrasi (Zulifan, 2016). Pandangan al-Maududi tersebut membawa kepada satu kesadaran universalisme Islam. Islam bukanlah satu tatanan yang sifatnya sementara, terbatas oleh ruang dan waktu, namun ia berlaku untuk semua umat manusia di mana dan kapan pun. Meskipun dunia baru menemukan teknologi yang canggih namun tanpa dibimbing oleh moralitas yang tinggi, maka Demokrasi dalam Islam Pandangan al-Maududi semuanya akan membawa kerusakan umat manusia. Melalui perjalanan waktu ajaran Islam semakin banyak dibuktikan kebenarannya oleh dunia sains dan teknologi Barat dan kearifan Timur (Saiful Ma'arif, 2003).

b. Konsep negara Islam

Menurut al-Maududi, agama Islam melalui al-Qur'an tidak hanya terkait dengan permasalahan ibadah saja, seperti shalat, puasa, haji, dan zakat, tetapi juga termasuk hukum negara dan institusi kenegaraan. Jika kita ingin menegakkan agama Allah, maka tujuan itu tidak dapat dicapai hanya dengan menegakkan pranata puasa dan shalat saja, kita harus menegakkan hukum Ilahi dan menjadikan Syari'at sebagai Undang-Undang Negara (Kesuma, 2017). Untuk itu pendirian negara Islam menurut al-Maududi haruslah diperjuangkan di mana pun dan

melalui cara apapun, jika kita berkeinginan menjalankan syariat Islam dalam dunia kenyataan. Beliau merasa yakin bahwa dengan adanya negara Isam, ajaran Islam yang sempurna bisa mewujudkan cita-cita Islam menjadi sebuah negara yang damai dan sejahtera, dan hal ini adalah cita-cita oleh Islam sendiri dalam al-Qur'an (Shonia, 2020).

Negara Islam mempunyai karakteristik sebagaimana dikatakan di dalam al-Qur'an, yaitu: *Pertama,* negara tersebut harus merdeka terbebas dari penjajahan mana pun, dan masyarakatnya menerima pemimpin dari kalangan mereka sendiri yang menjunjung tinggi nilai-nilai ilahiyyat yang telah diatur oleh Allah SWT dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. *Kedua,* pemimpin negeri itu harus melaksanakan tugas-tugas kenegaraan dengan penuh ikhlas mencapai ridha ilahi. *Ketiga,* sesuai dengan asas demokrasi, dengan tetap menjunjung Undang-undang tertinggi yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. *Keempat,* negara tersebut adalah negara yang berdiri di atas ideologi pemikiran Islam yang benar, berjalan di atas asas dan pondasi keimanan yang asasi, dan barang siapa yang hidup di negara tersebut non muslim maka dia harus mematuhi hukum-hukum yang berjalan di atasnya dengan tetap menjaga hak dan kewajiban mereka sesuai dengan undang-undang yang berlaku. *Kelima,* negara yang berdiri di atas mabda' al-Islam. *Keenam,* Ruh yang ada di negara tersebut mengikuti akhlak Islami, bukan hanya berlandaskan politik kekuasaan, berjalan di atas ketaqwaan kepada Allah, dsb.

Ketujuh, negara tersebut bukan hanya menegakkan konstitusi militer, tetapi juga bertujuan untuk menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*. *Kedelapan,* asas berdirinya negara itu adalah persamaan hak dan kewajiban serta saling tolong menolong di dalam kebajikan dan taqwa. *Kesembilan,* adanya hubungan yang baik antara penguasa dan rakyat, bukan seperti budak di hadapan majikannya yang harus menuruti semua keinginan majikannya. Dan tidak memperhatikan kebebasan berpendapat dan syura. Sementara tujuan dari penegakan negara Islam secara spesifik terbagi terdiri dari dua hal: *(a)*: menegakkan keadilan yang berdiri di atas landasan kebenaran dan menjauhkan diri dari kedzaliman, (b): menegakkan shalat dan menunaikan zakat dengan cara yang diatur oleh hukuman setempat.

Negara yang ditegakkan untuk melaksanakan sistem khilafah ini wajib ditaati oleh rakyat dalam perkara yang ma'ruf dan tidak ada kewajiban taat kepadanya atau membantunya di dalam perkara munkar (segala sesuatu yang berlawanan dengan syariat dan perundang-undangan Allah). (QS. al-Maidah [5]: 2). Tugas negara harus dilaksanakan secara sempurna, bermula dengan mendirikan dan menyusun aturan yang pertama di dalamnya, kemudian memilih kepala negara dan pejabat yang bertanggung jawab (*ulil amri*) dan yang terakhir hal-hal yang bersangkutan dengan perundang-undangan eksekutif berdasarkan permusyawaratan kaum mukminin, baik yang diwujudkan secara langsung atau dengan cara memilih para wakil

rakyat di dalam suatu sistem pemilihan yang benar (Satriadi & Khairina, 2018).

Pemimpin (*ulil amri*) yang memimpin negara Islam, harus memiliki bebeapa sifat yang wajib dipenuhi yaitu:

1) Orang-orang yang percaya dan menerima prinsip-prinsip tanggung jawab pelaksanaan tatanan khilafah. Sebab tanggung jawab pelaksanaan khilafah tidak boleh diberikan kepada orang-orang yang menentang prinsip-prinsip dan dasar-dasar khilafah (QS. an-Nisa [4]: 59).
2) Orang-orang mukmin yang bertakwa dan beramal saleh. Tidak boleh terdiri dari orang-orang yang zalin, fasik, fajir (orang yang melakukan dosa keji seperti zina dan lainnya), lalai kepada Allah dan melanggar batasan-batasan-Nya. Apabila seorang zalim atau fasik berkuasa atau merebut kekuasaan maka menurut Islam kepemimpinannya batal (QS. al-Baqarah [2]: 124).
3) Orang-orang berilmu, berakal sehat, memiliki kecerdasan, kearifan, kemampuan intelektual dan fisik untuk memutar roda khilafah dan memikul tanggung jawabnya. Tidak boleh terdiri dari orang-orang bodoh dan dungu (QS. Yusuf [12]: 55)
4) Orang-orang yang amanah, sehingga tanggung jawab tersebut aman dan tanpa keraguan (QS. an-Nisa [4]: 58)

Prinsip-prinsip yang merupakan tumpuan undang-undang sebuah negara berdasarkan firman Allah QS. an-Nisa [4]: 59. Ayat ini menjelaskan tentang enam hal yang bersangkutan dengan konstitusi dasar, yaitu:

1) Ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya didahulukan dari segala ketaatan kepada yang lain.
2) Ketaatan kepada ulil amri setelah ketaatan kepada Allah dan rasul.
3) Ulil amri haruslah terdiri atas orang-orang mukmin.
4) Rakyat mempunyai hak untuk menggugat para penguasa dan pemerintahan.
5) Kekuatan penentu dalam setiap perselisihan adalah undang-undang Allah dan rasul-Nya.
6) Diperlukan adanya suatu badan yang bebas dan merdeka dari tekanan rakyat maupun pengaruh para penguasa agar dapat memberikan keputusan dalam perselisihan-perselisihan sesuai dengan undang-undang Allah dan rasul-Nya (Satriadi & Khairina, 2018).

Terhadap pemikiran al-Maududi bahwa konsep politik Islam ditopang oleh praktik Rasulullah SAW dan *Khulafa' al-Rasyidun,* banyak mendapat sorotan. Sebagian pendapat mengatakan bahwa tidak pernah ada konsep politik Islam. Dalam kaitan ini, Munawir (Sjadzali, 1993) mengkritiknya bahwa pendapat al-Maududi tersebut jelas tidak didukung oleh fakta sejarah. Di sinilah yang patut

dipertanyakan, mengapa al-Maududi tetap berpendirian demikian. Jika fakta sejarah tidak mendukungnya ataukah al-Maududi hanya mengambil semacam legitimasi untuk mendukung gagasan politiknya karena berhadapan dengan rezim yang cenderung modern, liberal ala Barat. Al-Maududi sendiri menyadari bahwa pemikiran politik yang ditawarkannya ini terdapat kecurigaan dan prasangka. Tetapi ia mengatakan, bahwa kecurigaan demikian sebagai bersumber dari tidak adanya penerangan dan pemahaman, bukan karena kedengkian.

Pertanyaannya adalah, mengapa mesti agama Islam, dan mengapa al-Maududi dan banyak umat Islam yang menginginkannya. Adalah wajar jika kaum muslim tidak menginginkan yang sebaliknya. Justru jika mereka menginginkan sebaliknya, penjelasan harus diminta.

Ada dua hal yang perlu dikemukakan. *Pertama,* latar belakang intelektual dan religiusitas dunia Islam sangat berbeda dengan Barat. Oleh karenanya para pengamat Barat dan yang berorientasi Barat sulit sekali menghayati dan mengamati situasi ini. *Kedua,* generasi muda terdidik di kawasan dunia muslim telah tercerabut dari tradisi kultural dan intelektual mereka sendiri. Di bawah pengarung pendidikan Barat, mereka telah mentah-mentah menelan konsep-konsep politik Barat dan tengah berpikir untuk menyuntikkannya ke dunia Islam, tanpa sedikit pun mempertimbangkan tradisi muslim tersebut (Al-Maududi, 1977).

Di sinilah diperlukan pemahaman yang memadai agar dapat diketahui dasar pemikiran al-Maududi dan mendudukkan secara proporsional, paling tidak untuk melihat kasus Pakistan. Bagaimana pun juga setting sosial politik seseorang, sedikit banyak akan berpengaruh juga pada pemikirannya, terlebih lagi pemikian politik yang menyangkut kenegaraan, kekuasaan dan kemasyarakatan. Sekiranya al-Maududi menginginkan dengan ide-idenya itu sebagai antitesis terhadap pemikiran politik Barat yang berkembang dan berpengaruh demikian jauh kepada kaum muda dan penguasa muslim, adalah merupakan suatu tawaran pemikiran yang menarik. Lebih-lebih ia ingin memadukan praktik Rasulullah SAW dan *Khulafa' al-Rasyidun* dalam konteks kehidupan politik modern abad 20.

B. Politik Islam Ali Syari'ati

1. Biografi Ali Syari'ati

Ali Syariati merupakan sarjana Iran pra revolusi Islam Iran dan kritikus peradaban barat terkemuka (Ibrahim & Lateef, 2014). Lahir di Mazinan, sebuah kota di pinggiran kota Mashad dekat Sabzavar, Timur laut Khurasan, negeri Iran, pada tanggal 24 November 1933. Syariati lahir dari sebuah keluarga yang sederhana dan tumbuh dengan dibekali pengertian bahwa moralitas dan etika adalah nilai-nilai yang mengangkat status dan kehormatan sosialnya, bukan uang (Rehmana, 2000). Ayahnya Sayyid Muhammad Taqi' Syari'ati merupakan seorang pemikir dan guru Islam terkenal di kota Mashad, yang memperkenalkan pemikiran modern

kepada murid-muridnya, sekaligus pendiri *Markaz Nashr al-Haqaiq al-Islamiyah* (Pusat Penyebaran Kebenaran-Kebenaran Islam). Ibunya Zahra adalah seorang perempuan yang memiliki dedikasi tinggi dan pekerja keras serta berasal dari keluarga pemilik tanah. Sedangkan kakeknya, Akhond Molla Qorban Ali adalah kepala otoritas agama di wilayah Mizinan (Bayat, 1990).

Syari'ati banyak menyerap pancaran pribadi ayahnya yang dianggap sebagai pembaharu dan pengabdi ilmu yang mengajarinya berbagai teknik persepsi sistematis dan rasional dan mengisinya dengan kekuatan moral dan politik (Bano, 2015). Kebanggaan dan kekaguman Ali Syari'ati terhadap sosok sang ayah mengantarkan pemikirannya sampai pada kesimpulan bahwa ayahnya adalah seorang mujadid, bukan pembuat bid'ah yang menyimpang dari tradisi lama yang berkembang saat itu (Syariati, 1996). Memasuki usia dewasa, Syari'ati semakin menyibukkan dirinya ke dalam berbagai aktivitas dan pengabdian, baik sosial, politik maupun keagamaan. Selain intens mempelajari beragam kajian ilmiah, Syari'ati juga sangat aktif terlibat dalam berbagai gerakan dan organisasi. Tahun 1940-an ia turut dalam "Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan" dan "Pusat Pengembangan Dakwah Islam" yang didirikan oleh ayahnya (Syariati, 1988).

Pada 1950–1952, atas permintaan ayahnya, Syariati masuk di Institut Keguruan (*Danesyara-ye- Moqaddamati*). Di Institut Keguruan ini Syariati mulai tertarik dengan politik dan berkenalan dengan orang-orang muda yang berasal dari golongan ekonomi yang lebih lemah, dan untuk pertama kalinya ia melihat kemiskinan dan

kehidupan yang berat yang ada di Iran pada masa itu. Pada saat yang sama ia pun berkenalan dengan banyak aspek dari pemikiran filsafat dan politik Barat, seperti yang tampak dari tulisan-tulisannya. Ia berusaha menjelaskan dan memberikan solusi bagi masalah-masalah yang dihadapi masyarakat-masyarakat muslim melalui prinsip-prinsip Islam yang tradisional, yang terjalin dan dipahami dari sudut pandang sosiologi dan filsafat modern. Syariati juga sangat dipengaruhi oleh Moulana Rumi dan Muhammad Iqbal.

Pada tahun 1958, setelah lima bulan menikahi Paulan, ia masuk Fakultas Sastra Persia di Universitas Masyhad, kemudian karena kecerdasan dan keluasan wawasannya, Syariati memperoleh beasiswa untuk melanjutkan studi pasca-sarjananya di Universitas Paris dan memperoleh gelar doktor dalam sosiologi dan sejarah agama pada 1964. Selama di Paris Syariati berinteraksi dengan berbagai sarjana dan penulis terkenal seperti Henry Bergson, Albert Camus, Jean Paul Sartre, dan Schwartz, mengikuti kuliah-kuliah Louis Massignon dan Henri Corbin, dua orientalis dan ahli tentang mistisisme Islam. Syariati juga mengikuti kuliah-kuliah yang diberikan oleh Raymond Aron, Roger Graudy (intelektual komunis Prancis yang menginginkan dialog antara Marxisme dan Kristen), George Politzer (filosof komunis ortodoks), dan terutama Georges Gurvitch. Gurvitch adalah tokoh terkemuka dalam sosiologi di Prancis saat itu dan pendiri mazhab sosiologi dialektis (Mukhlis, 2009, Bano, 2015).

Setelah kembali dari Paris, Syariati berhasil menyatukan orang-orang Iran yang ada di Eropa dan

Amerika, dalam satu wadah organisasi Front National Iran (FNI), sebuah organisasi yang bertujuan untuk mereformasi pemerintahan Iran. Dengan organisasi yang diketuainya, sekaligus meningkatkan kemasyhuran dan keberaniannya dalam membongkar kediktatoran dan kesewenang-wenangan pemerintahan Iran yang sedang berkuasa. Karena kritikan-kritikannya tersebut Syari'ati kemudian menjadi target SAVAK (intelejen rahasia Iran) untuk ditangkap dan dijebloskan ke dalam penjara selama 8 bulan (Bayat, 1990, Syariati, 1993). Pada 1965 Syariati akhirnya dilepaskan, lalu pada musim semi tahun 1966 Syariati mulai mengajar di Universitas Masyhad. Pada awalnya, Syariati diberi tugas mengajar dua mata kuliah. Kuliah-kuliah Syariati segera menjadi pusat perhatian di universitas. Materi, isi, bahasa, dan caranya dalam memberikan perkuliahan telah membuatnya populer di kalangan mahasiswa. Secara perlahan Syariati menjadi sumber inspirasi bagi banyak pemuda yang bangga dengan budaya Islam tetapi mereka mendapatkan bahwa budaya Islam tersebut tidak mampu untuk memberikan soslusi-solusi konkrit bagi masalah-masalah sosial-ekonomi dan politik yang ada. Bahkan Syariati juga berhasil menarik mahasiswa dari kalangan menengah ke atas yang sebelum berkenalan dengannya jauh dari Islami.

Akibat gerakannya itu, Syariati kembali harus berhubungan dengan penguasa, para Agen SAVAK memaksa Universitas agar Syariati mengabsen mahasiswa-mahasiswi yang ikut kuliahnya agar SAVAK dapat mengontrol aktivitas politik mahasiswa. Tetapi permintaan tersebut ditolak mentah-mentah oleh

Syariati, karena menurutnya mahasiswa tidak boleh dipaksa menghadiri kelas, kalau dosen bisa membuat kelasnya cukup menarik, mereka akan membanjiri kelas.

Pihak Universitas bahkan memandang kuliah-kuliah Syariati sebagai hasutan yang membahayakan rezim yang memerintah. Setelah berkali-kali dicurigai, dan dimata-matai baik dari kalangan universitas sampai SAVAK. Akhirnya Syariati mengundurkan diri dari Univeritas lalu pergi ke Teheran, bertemu dengan Muthahhari dan mulai mengajar di Institut Husainiyah Irsyad, sebuah institut yang terkenal. Ceramah pertamanya pada malam hari 25 Oktober 1968 dengan tema *Nasl-e Now e-Masalma* (Generasi Baru Islam). Tahun 1972 pemerintah menutup Husainiyah Irsyad dengan alasan telah menjadi tempat berkembang biak bagi Mujahidin Khalq, sebuah kelompok muslim radikal yang telah meluncurkan perjuangan bersenjata melawan rezim Shah. Setelah penutupan pusat Husseinieh, Ali Syariati ditangkap, dan dituduh memiliki koneksi dengan Mujahidin. Dia dibebaskan dari penjara setelah delapan belas bulan kemudian (Bayat, 1990). Ia dilepaskan oleh pemerintah pada 20 Maret 1975 dengan syarat-syarat khusus yang menyatakan bahwa ia tidak boleh mengajar, menerbitkan, atau mengadakan pertemuan-pertemuan, baik secara umum maupun secara pribadi. Aparat keamanan negara, SAVAK, juga mengamati setiap gerakannya dengan cermat.

Syariati menolak syarat-syarat ini dan memutuskan meninggalkan negaranya dan pergi ke Inggris. Pada tanggal 19 Juni 1977 di Southampton, Inggris Syariati ditemukan meninggal dalam keadaan telungkup di lantai.

Laporan petugas kesehatan yang keluar tanggal 21 Juni 1977 mengidentifikasi bahwa Ali Syariati wafat sebab gagal jantung. Jenazah Syariati diterbangkan ke Damaskus dan dimakamkan dekat kuburan Zainab, saudari Imam Husain pada tanggal 26 Juni 1977 (Rehmana, 2000).

Syariati pergi, sebelum menyaksikan para ulama dan kaum intelektual memimpin masa rakyat untuk menumbangkan rezim yang perkasa; sebelum kaum *rausyanfikr* muda turun dari ruang kuliah mereka yang sejuk, menuju kampung-kampung rakyat miskin yang gersang, menyediakan perumahan, mambangun perairan, membuka sekolah, menyebarkan kesadaran, atau yang mereka sebut dengan singkat: *Jihad Sazandegi* (Jihad Pembangunan), sebelum kaum *ulul albab* terpanggil untuk menjalani rentangan sejarah yang pernah dilaluinya.

2. Pandangan Politik Ali Sya'riati

Ali Sya'riati merupakan seorang intelektual muslim terkemuka, muslim Syi'ah fanatik dan taat yang percaya bahwa Syiah adalah ideologi yang revolusioner serta pandangan-pandangannya banyak terinspirasi dari Franz Fanon, Alexist Carrel, Jean Paul Sartre, bahkan Karl Marx, dan lain-lain (Sabara, 2016). Adapun pandangan politik Ali Sya'ariati adalah sebagai berikut:

a. Dunia ketiga

Menurut Syariati dunia ketiga seperti Iran, telah dihinggapi penyakit, semacam imperialisme internasional yang mengejawantah dalam bentuk korporasi multinasional, rasisme, penindasan kelas, ketidakadilan, dan mabuk kepayang terhadap barat

(gharbzadegi). Maka Imperialisme dan ketimpangan sosial sebagai musuh terbesar masyarakat yang harus diberantas dalam jangka waktu yang panjang. Sedangkan dalam jangka pendeka adalah *pertama,* Marxisme vulgar –menjelma dalam bentuk Stalinisme– yang digandrungi banyak intelektual, *Kedua,* Islam konservatif sebagaimana dipahami kaum ulama (Azra, 1996).

Kemudian agama Islam –dapat dan harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun politik. Lebih tegas lagi, Islam yang belum dikuasai kekuatan konservatif merupakan ideologi revolusioner ke arah pembebasan Dunia Ketiga dari penjajahan politik, ekonomi, kultural Barat. Karena itu, negara-negara Dunia Ketiga, seperti Iran memerlukan dua bentuk revolusi yang saling berkaitan. *Pertama,* revolusi nasional yang bertujuan bukan hanya untuk mengakhiri seluruh bentuk dominasi Barat, tetapi juga untuk merevitalisasi kebudayaan dan identitas nasional negara Dunia Ketiga bersangkutan. *Kedua,* revolusi sosial untuk menghapus semua bentuk eksploitasi dan kemiskinan guna menciptakan masyarakat yang adil, dinamis, dan tanpa kelas *(classless)* (Azra, 1996).

Melalui sepucuk surat kepada Fanon, Syariati menyatakan, rakyat di Dunia Ketiga pertama-tama harus memulihkan kembali warisan kebudayaan mereka –termasuk warisan keagamaan– sebelum mereka mampu memerangi imperialisme dan mengatasi alienasi nasional. Hanya dengan

pemulihan warisan kebudayaan, rakyat Dunia Ketiga mencapai "kedewasaan", sehingga dapat meminjam teknologi dari Barat tanpa kehilangan kehormatan diri *(self esteem)* (Azra, 1996).

Di samping itu, dunia sebenarnya merupakan pertarungan antara Habil dan Qabil. Habil mewakili para kelompok taklukan dan tertindak, yakni rakyat yang sepanjang sejarah dibantai dan diperbudak oleh sistem Qabil, sistem hak milik individu yang memperoleh kemenangan dalam masyarakat. Peperangan antara Habil dan Qabil adalah pertempuran sejarah abadi yang telah berlangsung para setiap generasi. Panji-panji Qabil senantiasa dikibarkan oleh penguasa, dan hasrat untuk menebus darah Habil telah diwarisi oleh generasi keturunannya –rakyat tertindas yang telah berjuang untuk keadilan, kemerdekaan dan kepercayaan teguh pada suatu perjuangan yang terus berlanjut pada setiap zaman (Syariati, 1993).

b. Konsep manusia

Di dalam al-Qur'an menurut Syariati disebutkan 4 manusia yaitu *Fir'aun, Haman, Qarun,* dan *Bal'am* sebagai pelanjut Qabil. *Fir'aun* adalah penguasa yang korup, penindas yang selalu merasa benar sendiri, tonggak sistem kezaliman dan kemusyrikan. *Haman* mewakili kelompok teknokrat, ilmuwan yang menunjang tirani dengan melacurkan ilmu. *Qarun* adalah cermin kaum kapitalistik, pemilik sumber kekayaan yang dengan rakus menghisap seluruh kekayaan massa. *Bal'am* melambangkan kaum *ruhaniyun* tokoh-tokoh agama yang menggunakan

agama untuk melegitimasi kekuasaan yang korup dan meninabobokan rakyat. Pada setiap zaman, keempat jenis manusia ini selalu tampil termasuk di Indonesia sebagai pendukung *status quo* dan penentang perubahan sosial (Syariati, 1993).

Keempat model manusia itu adalah kelompok Qabil. Kelompok Qabil identik dengan kelompok penguasa dan pemilik tanah. Lawannya adalah kelompok Habil. Kelompok yakni identik dengan masyarakat lemah, kelompok masyarakat ini sering dieksploitasi, dijadikan budak, dan diperas tenaganya untuk kepentingan penguasa. Walaupun mereka disebut kelompok lemah dan tertindas tetapi dalam pandangan al-Quran termasuk golongan mulia dan kemuliaan seseorang tidaklah diukur dari segi jabatannya, kekayaan, etnis maupun bangsa tetapi tingkat ketakwaannya kepada Allah SWT.

Kelompok Habil inilah yang harus dibebaskan dari berbagai belenggu ketertindasan eksploitasi dan ketidakadilan. Dengan merujuk pada surah al-Qashash [28] ayat 25, Syariati melihat bahwa eksploitas dan ketidakadilan muncul dari ketertindasan. Ketertindasan tersebut meliputi ketertindasan politik, ekonomi, dan intelektual. Ketertindasan politik yang mewujud dalam bentuk suatu kelas ditekan oleh kekuasaan kelas lain ditimbulkan oleh tirani politik; ketertindasan ekonomi disebabkan oleh praktik eksploitasi ekonomi yang mewujud dalam rupa suatu kelas dirampok kekayaannya dan dihisap oleh kelas lain; dan ketertindasan intelektual terjadi karena

kelompok lain yang memiliki pemikiran dan kecerdasan dipaksa menjadi bodoh (Mukhlis, 2009). Untuk membasmi itu semua Syariati menawarkan konsep Tauhid sebagai spirit pembebasan manusia dari ketertundukan selain terhadap Allah SWT. Tauhid dengan nilai-nilai ideal yang terkandung di dalamnya membawa spirit untuk dapat merealisasikan tujuan mulia itu. Karena Tauhid merupakan sumber utama etika Islam dan menjadi landasan filosofis ekonomi Islam. Tauhid adalah unsur utama yang mengikat manusia dengan tuhannya agar menjadi pribadi yang sesuai dengan kodrat penciptaannya. Maka pembangunan masyarakat dan pembinaan sebuah peradaban yang unggul menuntut penyerapan konsep tauhid ke dalam setiap aktivitas dan kehidupan keseharian masyarakat Islam (Baharuddin et al., 2014).

c. Tentang Islam

Islam, menurut Syariati yang benar adalah Islam yang diwariskan Imam Husain; kesyahidannya di Karbala menjadi sumber inspirasi bagi mereka yang tertindas untuk memelihara Islam yang sebenarnya itu. Lebih jauh Syarati menjelaskan bahwa; "Adalah perlu menjelaskan tentang apa yang kita maksud dengan Islam. Dengannya kita maksud Islam Abu Dzar; bukan Islamnya khalifah. Islam keadilan dan kepemimpinan yang pantas; bukan Islamnya penguasa, aristokrasi dan kelas atas. Islam kebebasan, kemajuan (*progres*s) dan kesadaran; bukan Islam perbudakan, penawanan, dan passivitas. Islam kaum *mujahid;* bukan Islamnya kaum "ulama". Islam

kebajikan dan tanggung jawab pribadi dalam protes; bukan Islam yang menekankan dissimulasi *(taqiyeh)* keagamaan, wasilah "ulama" dan campur tangan Tuhan. Islam perjuangan untuk keimanan dan pengetahuan ilmiah, bukan Islam yang menyerah, dogmatis, dan imitasi tidak kritis *(taqlid)* kepada "ulama" (Azra, 1996).

Selanjutnya Syariati menegaskan bahwa: "Adalah tidak cukup dengan menyatakan kita harus kembali kepada Islam. kita harus menspesifikasi Islam mana yang kita maksudkan: Islam Abu Dzar atau Islam Marwan bin Affan, sang penguasa. Keduanya disebut Islam, walaupun sebenarnya terdapat perbedaan besar di antara keduanya. Satunya adalah Islam kekhalifahan, istana dan penguasa. Sedangkan lainnya adalah Islam rakyat, mereka yang dieksploitasi, dan miskin. Lebih jauh, tidak cukup sah dengan sekedar berkata, bahwa orang harus mempunyai kepedulian *(concern)* kepada kaum miskin dan tertindas. Khalifah yang korup juga berkata demikian. Islam yang benar lebih dari sekedar kepedulian. Islam yang benar memerintahkan kaum beriman berjuang untuk keadilan, persamaan, dan penghapusan kemiskinan".

Singkatnya Islam yang benar adalah Islam Syi'ah awal, yakni Islam Syi'ah revolusioner yang dipersonifikasikan Abu Dzar *(al-Ghifari)* dengan kepapaannya, dan Imam Husain dengan kesyahidannya. Keduanya merupakan simbol perjuangan abadi ketertindasan melawan penguasa yang zalim. Islam Syi'ah revolusioner ini kemudian

mengalami "penjinakan" di tangan kelas atas –penguasa politik dan "ulama" yang memberikan legitimasi atas "Islam" versi penguasa. Ulama bagi Syarati dengan menggunakan jargon Marxisme telah menyunat Islam dan melembagakannya sebagai "penenang" (*pacifier)* bagi massa tertindas, sebagai dogma kaku dan teks skriptual yang mati. "Ulama" bergerak seolah-olah di dalam kevakuman, terpisah dari realitas sosial (Azra, 1996). Kenyataan ini, menurut Syariati terlihat pada masa Safavi, di mana dinasti penguasa memasyarakatkan Syi'isme versi mereka sendiri yang sangat berbeda dengan Syi'ah Imam Ali dan Imam Husain. Maka Syariati menyebut Syi'ah penguasa sebagai "Syi'ah Hitam", dan Syi'ah Imam Ali sebagai "Syiah Merah", yakni kesyahidan *(Syi'ism of martyrdom)* –Islam yang terselimut dalam jubah merah kesyahidan.

Menurut pandangan Syariati, selama lebih 8 abad sampai masa Dinasti Safavi, Syi'ism (Alavi) merupakan gerakan revolusioner dalam sejarah, yang menentang seluruh rezim otokratik yang mempunyai kesadaran kelas seperti Dinasti Umayyah, Abbasiyah, Ghaznawiyah, Saljuk, Mongol, dan lain-lain. Dengan legitimasi "ulama" rezim-rezim ini menciptakan Islam sunni versi resmi mereka sendiri. Pada pihak lain, Islam Syi'ah Merah, seperti sebuah kelompok revolusioner, berjuang untuk membebaskan kaum yang tertindas dan pencari keadilan (Azra, 1996). Padahal kebanyakan penguasa Sunni menjadikan massa Syi'ah sebagai sasaran penaklukan, penghambaan, dan penghinaan.

Pada saat yang sama "ulama" Sunni kebanyakannya berkolaborasi dengan penguasa menghimbau massa yang tertindas untuk tunduk kepada Islam yang sebenarnya, yakni Islam Sunni. "Ulama" dengan begitu, menyunat diri mereka sendiri, hanya untuk sekedar memuaskan penguasa dengan mengorbankan pengembangan dan penyebaran kebudayaan, keimanan, moralitas, masyarakat, dan bahkan eksistensi kaum muslim itu sendiri. Selain "Ulama", yang karena kesalehan mereka, menolak bekerja sama dengan penguasa; mereka menjauhkan diri dari masyarakat dengan memasuki lembaga-lembaga sufisme. Secara tidak langsung mereka membuka jalan bagi terjadinya penindasan; mereka membiarkan masyarakat tanpa pertahanan *vis a vis* rejim-rejim otokratik. Dengan demikian, "ulama" telah mengkhianati tugas mereka sebagai pelindung massa muslim (Azra, 1996).

Akan halnya "ulama" Syi'ah sendiri, bagi Syariati mereka telah menjadikan Syi'ah semata-mata sebagai agama berkabung dengan mengubah arti hakiki peristiwa Karbala. "Ulama" menghianati Islam dengan "menjual diri" kepada kelas penguasa. Menurut Syariati "ulama" Syi'ah menyembunyikan cerita yang sebenarnya tentang Abu Dzar, sementara melekatkan kepada diri mereka sendiri gelar-gelar "aneh" semacam *ayatollah, ayatollah 'uzhma',* dan *hujjat al-Islam.* Mereka juga menyembunyikan fakta bahwa banyak pemimpin Islam awal, termasuk Nabi Muhammad sendiri, bekerja sebagai pekerja tangan, seperti pengembala, tukang kebun, dan perajin

(Azra, 1996). Maka "ulama" telah mengubah Syi'ah dari kepercayaan revolusioner menjadi ideology konservatif, menjadi agama negara (*din-i dewlati)*, yang paling banter menekankan sikap kedermawanan *(philanthropism),* paternalisme, pengekangan diri secara sukarela dari kemewah-mewahan. Sedangkan pada pihak lain, "ulama" mempunyai hubungan organik dengan kemewahan itu sendiri melalui kelas berharta. Karena "ulama" Syi'ah memperoleh pemasukan dari *khoms* (sedekah) dari *sahm-i Imam* (bagian dari zakat), mereka tak terhindarkan lagi terkait kepada orang kaya, negara, dan tuan tanah, dan pedagang bazaar. Sebagai respon terhadap orang yang mengklaim bahwa "ulama" Syi'ah –berbeda dengan Sunni– lebih bersifat independen. Menurut Syariati itu mungkin benar sebelum massa Safawi, tetapi jelas keliru dalam masa setelah itu (Azra, 1996).

Syariati lebih jauh menilai, hubungan khusus "ulama" semacam itu telah menjadikan mereka sebagai instrumen kelas-kelas berharta, lembaga-lembaga pendidikan Islam dibiayai kaum berharta untuk mencegah "ulama" berbicara tentang perlunya menyelamatkan kaum miskin. Sebaliknya, dengan menggunakan doktrin fiqh tentang ekonomi, "ulama" berusaha mengabsahkan eksploitasi –yang lebih eksploitatif dibandingkan dengan kapitalisme Amerika. Pada akhirnya, Islam telah menjadi *khordeh-i burzhuazi* (*patite bourgepisie* – borjuasi kecil). Dan kaum mullah telah melakukan perkawinan tidak suci *(unholy marriage)* dengan pedagang bazaar.

Dalam perkawinan ini, mullah menciptakan agama bagi pedagang, sementara pedagang membuat dunia lebih menyenangkan bagi mullah (Azra, 1996).

Menurutnya, banyak "ulama" berpandangan sangat picik *(ulama-yi qisyri)*, yang hanya bisa mengulang-ulang doktrin fiqh secara bodoh. Mereka memperlakukan kitab suci sebagai lembaran kering, tanpa makna, sementara asyik dengan isu-isu yang tidak penting seperti soal pakaian, ritual, panjang-pendeknya jenggot dan semacamnya. Akibatnya, "ulama" gagal memahami makna istilah-istilah kunci seperti *"ummah", "imamah",* dan *"nezami tawhid".* Adalah ironis, kata Syariati, bahkan untuk menemukan makna hakiki istilah-istilah seperti ini ia terpaksa pergi kepada orientalisme semacam Montgomery Watt.

"Ulama" cuma bisa menggelembungkan ajaran keakhiratan, dan menggunakannya sebagai pelarian dari masalah-masalah dunia kontemporer, khususnya industrialisme, kapitalisme, imperialisme, dan zionisme. Mereka lebih senang kembali ke masa lampau yang di pandang "gemilang" ketimbang menengok ke masa depan. Akibatnya, mereka menolak seluruh konsep Barat, termasuk yang justru dapat memajukan umat Islam. Ini terlihat dari ketidaksediaan mereka melanjutkan gagasan pembaharuan Islam yang dikemukakan tokoh-tokoh semacam Jamaluudin al-Afghani, Muhammad Abduh, atau Muhammad (Azra, 1996). Maka bagi Syariati kepemimpinan agama yang mundur tersebut sama dengan imperialisme Barat yang sama-sama

bertanggung jawab atas kemerosotan masyarakat muslim. Ulama terlalu sering menjadi penasihat pemerintah atau terjebak dalam *quietism* dan bukanlah memainkan peran mereka yang sejati sebagai pelindung Islam melawan pemerintah yang menindas (J. I. Esposito, 2004).

"Ulama" juga menurut Syariati mencoba memperoleh kontrol monopolistik terhadap penafsiran Islam. Dengan interpretasi monopolistik itu, mereka selain membuat kita suci tidak bisa dipahami kaum awam dan, sebaliknya menekankan kepada umat untuk berlaku *taqlid* kepada "ulama". Ali Sya'riati menunjuk ulama seperti ini adalah ulama yang bersikukuh bahwa ada keterpisahan antara agama dan politik. Mereka lebih suka menghindari urusan-urusan politik daripada ikut terlibat dalam hingar-bingar politik yang menurut mereka hanya akan mengotori kesucian Islam (Nugroho, 2014). Ini semua mereka lakukan untuk menegakkan *"despotisme spiritual"* (*istibdad-i ruhani).* Inilah bentuk despotisme yang terburuk. Atas dasar logika ini, Syariati menghimbau dilakukannya pembaharuan dan penumpangan "despotisme spiritual" (Azra, 1996). Pembaharuan dalam Islam menurut Syariati, hendaklah lebih diorientasikan kepada penumbuhan "kesadaran revolusioner" ketimbang penciptaan "keilmuan skolastik". Setiap individu muslim mempunyai hak untuk langsung – tanpa harus melalui "ulama"– meninjau sumber-sumber tekstual. Karena hanya dengan cara itu pembaharuan dapat fungsional untuk mengubah

agama dari *negative religion* menjadi *positive religion* (Azra, 1996).

d. Konsep *ummah* dan *imamah*

Syari'ati mengatakan bahwa *ummah* dan *imamah* merupakan prinsip akidah islamiah yang paling penting dan terkenal, khususnya di kalangan mazhab Syi'ah. *Ummah* kata Syariati berasal dari kata *'amma* artinya bermaksud (*qashada*) dan berniat keras (*'azima*). Pengertian ini mencakup tiga makna yaitu 'gerakan', tujuan dan 'ketetapan hati yang sadar'. Kata *amma* pula pada awalannya, menurut Syari'ati berarti kemajuan. Dengan demikian secara luas mencakup empat arti: usaha, gerakan, kemajuan dan tujuan. Secara prinsipil, kata *ummah* berarti jalan yang terang. Artinya, suatu kelompok manusia yang menuju ke jalan tertentu. Dengan demikian, kepemimpinan dan keteladanan, jalan dan tempat yang dilalui terangkum dalam istilah *ummah*. *Ummah* adalah konsep prinsip dalam Islam yang dapat disamakan dengan konsepsi komunisme dalam upaya membentuk masyarakat tanpa kelas (Bano, 2015).

Kelebihan lain yang ada pada konsep *ummah* ialah menempatkan kebersamaan dalam arah tertentu dan pembentukan kekerabatan lahir-batin sebagai ciri dasar yang mengikat manusia. Ini berbeda, dalam pemikiran Syari'ati dengan istilah *qabilah* –konsep terbaik menurut Syari'ati- yang hanya menempatkan 'tujuan yang sama' sebagai pengikat individu tersebut. *Qabilah* dalam perspektif Syari'ati istilah *qabilah*, memang terdapat kebersamaan tujuan, tapi tidak ditemukan adanya

gerakan yang menuju tujuan tersebut. Sebab, sangat mungkin ada sekumpulan orang yang mempunyai tujuan yang sama, tapi tidak memiliki ikatan atau keharusan apapun berkaitan dengan jalan yang dilalui untuk menuju tujuan tersebut. Mereka memang memiliki kesamaan dalam keyakinan dan tujuan (konsepsional dan emosional) sebagaimana halnya dengan kaum muslim sekarang ini. Tetapi mereka tidak melangkah dengan langkah yang sama dan serempak menuju ke arah yang sama. Tujuan yang ingin dicapai terletak pada titik tertentu, dan gerakan mereka menuju ke arah yang lain. Dalam istilah *ummah*, gerak yang mengarah ke tujuan bersama itu justru merupakan landasan ideologis.

Istilah *qaum* (berdiri), mungkin memiliki makna yang dinamis pula. Tapi, gerak di sana dalam pemikiran Syari'ati tetap tidak dinamis. Istilah qaum mengandung bergerak di tempat. Sebab, orang yang tergabung di sana memang bergerak, tapi tidak pernah beranjak dari tempatnya berdiri. Jadi, berdiri bukanlah bergerak. Sedang *ummah* adalah kumpulan orang yang berpindah dan bergerak dan mengandung konsep: *pertama,* kebersamaan dalam arah dan tujuan. *Kedua,* gerakan menuju arah dan tujuan tersebut. *Ketiga,* keharusan adanya pimpinan dan petunjuk kolektif.

Secara ringkas, *ummah* ialah sekumpulan manusia, di mana para anggotanya memiliki tujuan yang sama, dan satu sama lain tolong-menolong agar bisa bergerak menuju tujuan yang mereka cita-citakan berdasar kepemimpinan kolektif. Mereka

memiliki kesatuan pemikiran, keyakinan, mazhab, dan metodologi yang tidak saja tergambarkan dalam idea, tetapi terbukti perwujudannya secara konkrit. Maka, dilihat dari konteks tersebut, istilah *ummah* dengan sendirinya membutuhkan *imamah* – keharusan yang sama sekali tidak dimiliki konsep lain, seperti *qabilah*, *jama'ah*, *qaum*, *nation* dan yang lain. Dengan itu, berarti tidak ada *ummah* tanpa *imamah* (Syariati, 1988).

Menurut Syari'ati, dalam sejarahnya manusia selamanya ingin mempunyai pemimpin. Karena itu, dalam sejarah umat manusia, tidak ada seorang pun yang tidak membutuhkan imam baik yang real ataupun khayal. Hal ini dibuktikan dalam sejarah, kebudayaan dan agama-agama yang terus berlangsung dalam bentuk mencintai pahlawan, menghamba kepada kepala suku, kultus individu dan dalam bentuk lainnya, baik yang positif atau negatif. Bahkan, di kalangan intelektual pun. Orang-orang seperti Nietzsche, Hegel, Crlyle adalah orang-orang yang percaya kepada adanya pahlawan (hero), dan berpendapat bahwa manusia agar bisa hidup dalam kehidupan yang lebih baik dan paling tinggi serta dapat beranjak kepada kehidupan dunia yang lebih tinggi dan agung, ia mesti berlindung kepada "manusia super".

Syari'ati mencatat pula kalau kekacauan di zaman moden ini, kerana tidak adanya idola. Mengutip seorang pemikir Prancis, Caneon mengatakan "Kemelut manusia moden telah mencapai tingkat hingga lenyapnya hero". Namun,

tentu kepahlawanan di sini, menurutnya tidak sama seperti yang ada pada fasisme dan militerisme. Konsekuensi logik pula bahwa setiap anggota *ummah* itu harus mematuhi pemimpin komuniti tersebut dengan ketaatan tanpa paksaan. Kemudian apa fungsi *imamah* sendiri? "Ia dipilih sebagai kekuatan penstabilan dan pendinamisan massa", tulis Syari'ati. Dalam konsep pertama, ialah bagaimana menguasai massa sehingga berada dalam stabiliti dan ketenangan, kemudian melindungi mereka dari ancaman, penyakit dan bahaya.

Dalam konsep kedua, ialah berkaitan dengan asas kemajuan dan perubahan sosiologis, sosial dan keyakinan serta menggiring massa dan pemikiran mereka menuju bentuk ideal. Di antara dua fungsi *imamah* di atas, yang kedua lebih ditekankan. Dengan demikian, tulis Syari'ati: "*Imamah* bukanlah lembaga yang anggota-anggotanya menikmati kenyamanan dan kebahagiaan yang mapan, dan bukan pula melepaskan diri dari kepemimpinan dan tanggung jawab dari persoalan kesejahteraan umat serta bukan kehidupan tanpa tujuan".

Secara singkat tugas imam ialah mewujudkan asas kerajaan kepada kemajuan, perubahan, transformasi dalam wujudnya yang paling cepat, melakukan akselerasi dan menggiring umat menuju kesempurnaan. Syari'ati secara tegas menolak kalau imam adalah "supra manusia". Sebab, bila imam terdiri dari supramanusia, ia tidak mungkin memiliki hal-hal yang dapat dijadikan teladan yang baik bagi manusia.

Syari'ati mengatakan, kalau imam itu malaikat, pasti kita tidak mungkin meneladaninya. Dengan mengabaikan hal itu, maka manusia dapat mencapai derajat yang dinyatakan dalam al-Qur'an sebagai lebih tinggi dibanding derajat yang dimiliki oleh semua malaikat yang *muqarribin*. Lebih tepat ia disebut "manusia super" yang selaras dengan tuntunan manusia akan moral bagi kehidupan individu maupun masyarakat, serta selaras dengan kebutuhan intelektual dan psikologi. Ia akan selalu membimbing individu dalam kelompok umat dan melembutkan spritualiti dan menajamkan pikiran manusia. Maka, jelas dalam pemikiran Syari'ati, imam bukanlah non-manusia. Sebab, jika kita menganggap dzat imam lebih tinggi dibanding manusia lainnya dan tidak ada yang lebih tinggi darinya kecuali Tuhan, maka kita akan jatuh kepada syirik (Syariati, 1988).

Imam hanya manusia biasa yang telah mencapai tingkat semestinya dicapai oleh manusia, dan orang-orang lain belum mencapai tingkat tersebut. Imam itu akan terus-menerus berusaha mencapai kemanusiaan dengan makrifat. Artinya, secara umum dalam pemikiran Syari'ati, imam lebih umum dibanding pengertian pemimpin politik, ketua partai, pahlawan atau superman. Imam adalah "perwujudan manusiawi yang membentuk roh, moral dan cara hidupnya sebagai petunjuk bagi umat manusia tentang bagaimana seharusnya menjadi manusia dan bagaimana seharusnya hidup itu". Tugas seorang imam bagi Syari'ati tidak hanya

terbatas pada memimpin dalam salah satu aspek politik, sosial, ekonomi, dan tidak terbatas sebagai panglima, amir atau khalifah, tapi tugasnya adalah menyampaikan kepada umat manusia dalam semua aspek pelbagai kemanusiaan. Imam seperti ini, tidak terbatas kepada hidupnya sahaja, tetapi selalu hadir di setiap saat dan hidup selamanya.

Sementara individu sendiri dalam umat juga mempunyai kewajiban dan tanggung jawab sebagai pertumbuhan organisme umat. Mereka harus mengetahui imam mereka, mengakui dan mempercayainya. Dan apabila dijumpai individu yang lebih mementingkan kehidupan yang mapan, tidak mau bergerak dan menuju kesempurnaan, maka yang demikian tidak patut berada di tengah-tengah atau kelompok umat. Umat mesti bergerak cepat dan tidak berdiam diri.

Namun tujuan umat sendiri pada akhirnya, seperti ditulis Syari'ati terbagi menjadi dua: *Pertama,* Suatu transformasi terus-menerus menuju tercapainya kesempurnaan yang mutlak, dan *Kedua,* Perjalanan tanpa henti untuk menciptakan nilai-nilai yang tertinggi. Dua konsep ini, berkesesuaian dengan ayat-ayat al-Qur'an, seperti ditulis Syari'ati sendiri, yakni *"Ingatlah bahwasanya kepada Allah jualah kembalinya semua urusan".* (al-Syura: 53*); "Kepada Allah-lah tempat kembali".* (Ali Imran: 28)*; "Sesungguhnya kita milik Allah, dan kepada-Nyalah kita kembali*". (Fathir: 18). Allah dalam ayat ini bermakna kesempurnaan mutlak, keabadian, kekekalan, ilmu, penemuan, kesadaran, keindahan, kemampuan,

kewujudan, kebaikan, kemanfaatan, kelembutan, keadilan dan keagungan dalam pengertian yang mutlak dan tanpa batas.

Dan kita pun kembali 'Kepada Allah'. Di sini Syari'ati menolak idea kaum *wihdat al-wujud*, bahwa kita perlu 'ke dalam Allah'. Menurutnya, yang benar ialah kembali "kepada-Nya". Bagi Syari'ati, imam tidaklah dipilih sebagaimana pengangkatan atau pemilihan. Ia adalah suatu hak yang bersifat esensi yang muncul pada diri seseorang. Sumbernya ialah imam itu sendiri. Ia menjadi imam, karena memiliki kelebihan-kelebihan seperti yang dijelaskan.

Posisi masyarakat tidak menunjuk untuk menjadi imam. Tetapi mereka mengakui atas kelayakannya dikatakan "Jabatan *imamah* sama dengan kenabian". Artinya, posisi imam atau nabi adalah masalah pengakuan yang timbul dalam masyarakat. Bisa saja ada yang tidak mengakui atas tersebut. Dan ini bisa diterima secara logik. Pada sisi lain, *imamah* berbeda dengan *khilafah*. *Imamah* adalah kepemimpinan spiritual dan warisan suci Nabi. Sedang *khilafah*, ialah pengganti Nabi dalam urusan politik, dan ia merupakan kepemimpinan sosial dan pemerintahan duniawi. Maka dengan adanya pemisahan ini, Syari'ati berupaya meredakan ketegangan antara Sunnah dan Syi'ah selama ini. Baginya, tidak ada kontradiksi antara kekhalifahan Abu Bakar, Umar dan Utsman dengan *imamah* Ali. Para khalifah itu tidak akan mengingkari *imamah* yang dimiliki Ali dan mereka pula tidak akan merampasnya. Khilafah yang ada pada mereka

bukan sebagai hasil rampasan atas hak *ahlu al-bait*. Demikian sebaliknya, perlunya kesediaan pada kelompok Sunnah untuk menerima *imamah* para imam Syi'ah.

Pada saat yang sama, ketika ada imam dan khalifah di sisi lain, lalu masyarakat memilih khalifah sebagai pemimpin mereka untuk menangani masalah sosial, politik, militer, dan menempatkan imam sebagai hanya pemimpin spiritual, maka yang demikian, bagi Syari'ati tidak menjadi problem. Hal ini menurutnya pernah terjadi kepada Ghandi dan Nehru di India. Bahkan yang demikian, dapat membebaskan posisi imam sendiri dari kekotoran politik dan keburukan pemerintahan. Dan dalam posisi itu, keagungan dan kehormatan, bahkan ke-ismahan imam tetap terpelihara. Fungsi imam yang seperti lebih bersifat pemikiran, keilmuan dan spiritual. Sebab, imam –dalam konsepnya yang benar– tidak berdiri di belakang kekuatan eksekutif, di belakang negara, dan tidak pula bergandengan dengan politik penguasa. Para imam dalam pandangan Syi'ah ialah pemimpin para penguasa, junjungan orang-orang yang taat beribadah, pilar negara dan pemimpin umat (Syariati, 1988).

e. Konsep *rausyanfikr*

Rausyanfikr adalah kata Persia yang artinya "pemikir yang tercerahkan". Dalam terjemahan Inggris terkadang disebut *intellectual* atau *free thinkers. Rausyanfikr* berbeda dengan ilmuwan. Seorang ilmuwan menemukan kenyataan, seorang *Rausyanfikr* menemukan kebenaran. Ilmuwan hanya

menampilkan fakta sebagaimana adanya, *Rausyanfikr* memberikan penilaian sebagaimana seharusnya. Ilmuwan berbicara dengan bahasa universal, *rausyanfikr* –seperti para nabi– berbicara dengan bahasa kaumnya. Ilmuwan bersikap netral dalam menjalankan pekerjaannya, *rausyanfikr* harus melibatkan diri pada ideologi. Sejarah, kata Ali Syariati dibentuk hanya oleh kaum *rausyanfikr.*

Seorang *rausyanfikr* adalah seorang individu yang sadar terhadap kondisi kemanusiaannya, masyarakatnya dan periode masa hidupnya. Kesadaran semacam itu mau tak mau akan menganugerahinya suatu rasa tanggung jawab. Tugas seorang *rausyanfikr* adalah bertindak seperti halnya seorang Nabi (dia sendiri bukanlah Nabi) dan menyampaikan risalah Tuhan kepada manusia. Ia mesti berteriak di telinga-telinga umat manusia yang tersumbat dan beku, memimpin mereka, mengobarkan kembali suatu keyakinan baru dan mencuatkan kesadaran. Ketahuilah bahwa ini menurut Syariati bukan daerah kekuasaan seorang ilmuwan, yang menunjukkan fungsi-fungsi tegas, seperti diagnosa atas suatu kondisi kini, pertemuan dan pemanfaatan sumber daya manusia dan alam misalnya, dan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan material kehidupan. Seorang ilmuwan menemukan realitas, sedang seorang pemikir menemukan kebenaran (Syariati, 1993).

Rausyanfikr sebenarnya adalah seorang yang mengikuti ideologi yang dipilihnya secara sadar. Ideologi dan kesadaran kelaslah yang menolongnya

mencapai kesadaran hidup tertentu, suatu arah hidup, suatu perbuatan, dan suatu pemikiran yang khas, dengan ideal yang khas pula kemudian membentuk filsafat hidupnya. Dengan membaktikan diri pada tujuan ideologisnya ia akan menjadi seorang pencinta *mujtahid*.

Ideologi kaum *rausyanfikr* sebelum era Nabi menurut Syariati tumbuh dari rakyat kebanyakan, dari penderitaan, rasa sakit dan kemelaratan mereka. Ideologi tersebut memanifestasikan dirinya sebagai suatu risalah, atau suatu gerakan, atau suatu perluasan dari suatu risalah masa lampau yang dihidupkan kembali untuk mendorong orang-orang yang terlucuti bodoh dan lembam untuk bangkit serta menuntut hak dan identitasnya. Tetapi, setelah zaman para Nabi, ideologi baru tersebut datang dari kelas-kelas pekerja dan kaum petani; ideologi tersebut merupakan representasi dari rakyat jelata; individu yang terlucuti, orang yang buta huruf, pelajar, mahasiswa, guru, ilmuwan, atau filosof.

Ideologi baru tersebut membentuk dirinya sendiri dari kebutuhan-kebutuhan dan ideal-ideal rakyat kebanyakan. Oleh sebab itu, ia harus diarahkan pada rakyat kebanyakan. Kelas terpelajar dapat menjadi titik awal yang paling efektif bagi ideologi-ideologi , tetapi orang-orang kebanyakanlah yang mewujudkannya dalam tindakan, sehingga meraih sukses yang paripurna. Dengan alasan yang sama, pada masa setelah kenabian, ia menjadi representasi dari rakyat kebanyakan, pribadi-pribadi

yang sangat sederhana tetapi berdedikasi yang mampu membangkitkan dan mencerahkan mereka dengan ideologi-ideologi cemerlang (Syariati, 1993).

Bab 11

PANDANGAN POLITIK ISLAM DI INDONESIA; MUHAMMAD NATSIR

A. Biografi Muhammad Natsir

Muhammad Natsir lahir di Jembatan Berukir Alahan Panjang, Kabupaten Solok, Sumatera Barat, pada 17 Jumadil Akhir 1326 H bertepatan dengan 17 Juli 1908 dari pasangan Idris Sutan Saripo dan Khadijah (Saoki, 2015). Setelah dewasa, Natsir bergelar Datok Sinaro Panjang. Pemberian gelar tersebut merupakan adat Minangkabau yang biasa dilakukan setelah seseorang melaksanakan akad nikah. Seperti masyarakat Minang pada umumnya, keluarga Natsir juga merupakan keluarga muslim yang taat. Makanya tidak mengherankan jika sejak masa kanak-kanak, Natsir kecil telah diarahkan untuk belajar agama di surau dengan kawan-kawan seusianya. Bahkan sudah menjadi tradisi yang cukup populer pada masa itu bahwa anak-anak umur delapan tahunan, tidak terbiasa tidur di rumahnya pada malam hari, tetapi di surau. Hal yang sama juga dialami Natsir pada usia tersebut (Suyitno, 2015).

Sedangkan pendidikan formalnya di mulai pada tahun 1916 saat usianya 8 tahun, Natsir sudah memasuki *Holland Inlandse School* (HIS) yang didirikan tanggal 23 Agustus 1915 oleh Haji Abdulllah Ahmad (salah seorang tokoh pembaharu) di Kota Padang. Masa pendidikan Natsir di sekolah ini tidak berlangsung lama, hanya beberapa bulan,

sebab ia kemudian dipindahkan ayahnya ke HIS Pemerintah yang sepenuhnya mengikuti sistem pendidikan sekuler Barat di Kota Solok. Setelah lulus dari HIS pada tahun 1923. Natsir melanjutkan di *Midlebare Uitgebreid Larger Orderwy* (MULO). Di sini Natsir aktif dalam keanggotaan pandu *Natipij* dari perkumpulan *Jong Islamieten Bond* (JIB) cabang Padang yang diketuai oleh Sanusi Pane yang kemudian terkenal sebagai sastrawan Indonesia. Pada tahun 1927, Natsir berhasil menyelesaikan pendidikannya.

Setelah itu, Natsir pergi ke Bandung dan melanjutkan pendidikan formalnya di *Algeme Middelbare School* (AMS) jurusan sastra Barat (Eropa) klasik (Saoki). Di sekolah ini ia mulai menekuni ilmu pengetahuan Barat, lebih tekun dari masa-masa sebelumnya. Di sini juga Natsir bertemu dengan banyak kalangan, dan berdialektika dengan beragam pemikiran yang berkembang waktu itu. Termasuk bertemu dengan tokoh Persatuan Islam (Persis) Ahmad Hasan yang menjadi gurunya dalam menulis dan berargumentasi, Haji Agus Salim dalam bidang politik dan Ahmad Soorkati (Jajuli, 2017).

Natsir merupakan pribadi yang sangat cerdas, santun dan berwibawa. Ketika di AMS Natsir mendapat nilai tertinggi dalam bidang bahasa Latin. Di samping itu, Natsir juga mahir berbahasa Arab, Belanda, Jerman, Inggris, Prancis dan Latin sendiri. Oleh karenanya, Natsir mudah mengakses ilmu pengetahuan yang menggunakan bahasa tersebut sebagai pengantar. Sehingga tidak aneh, saat berusia 21 tahun, Natsir sudah fasih menjelaskan peradaban dunia yang berbasis pada Islam, Romawi, Yunani dan Barat.

Pada tahun 1927 Natsir meneruskan studi Keislaman pada Persatuan Islam Bandung, lalu aktif di Persis menjadi

anggota redaksi pada majalah tengah bulanan *Pembela Islam* yang terbit mulai tahun 1929. Akan tetapi sangat disayangkan, pada tahun 1935 majalah tersebut dilarang beredar oleh pemerintah Kolonial Belanda karena dianggap menyerang misi Kristenisasi di Indonesia.

Tantangan Kristenisasi itu memberikan hikmah karena secara ideologis memperkuat kelompok anggota Persatuan Islam terhadap ikatan-ikatan ideologis mereka. Bagi Natsir sendiri, hal itu memperkuat kesadaran politiknya bahwa Kolonialisme menciptakan diskriminasi status dan posisi Islam dibandingkan dengan posisi dan status Kristen. Keadaan ini juga menyebabkan ia begitu sensitif terhadap masalah hubungan Islam – Kristen di masa-masa selanjutnya.

Natsir adalah seorang pendidik. Baginya, tidak ada jalan lain untuk mencerdaskan bangsa Indonesia, kecuali dengan cara mendidik dan memberi teladan yang baik. Ia juga menggagas berdirinya Sekolah Tinggi Islam (STI). Namun tidak bertahan lama. Pada dekade 1920-1930-an merupakan fase ujian berat bagi Natsir. Sebab selain menghadapi gerakan nasionalis sekuler pimpinan Soekarno dan kawan-kawan, Natsir juga menghadapi gerakan Kristenisasi yang memperoleh proteksi dan dukungan finansial serta politik pemerintahan kolonial, khususnya di masa gubernur Jenderal Indenburg. Di mata Natsir, pemerintah bertindak tidak adil dalam menyelesaikan masalah pelecehan terhadap Islam seperti dilakukan Ten Berge, mantan pastor di Hindia Belanda. Berge pada April 1931, menulis artikel dalam majalah *Studien* bahwa Muhammad itu seorang antropomorpis, Arab buta huruf, pemuas nafsu syahwat yang kasar yang biasa tergolek di atas pangkuan perempuan.

Natsir membalas penghinaan itu dalam majalah *Pembela Islam*. Dalam artikelnya, "Islam, Katholiek dan Pemerintah, Ia menulis, "Sungguh cukup lama kita kaum Islam mendengarkan, membiarkan segala macam rengakan kepada Islam. Ada cara "halus" dan ada cara kasar; dari pihak politik sebagai Snouck Hurgronye, sampai kepada Kristen Protestan Kraemer dan Crhistoffels, dari jahil murakkab Oie Bie Thai sampai Kristen Katholiek Ten Berg, belum disebut lagi murid-muridnya politikus, Protestan dan Katholiek itu yang menamakan diri mereka "Neutral-Agama". Natsir juga menyindir sikap pemerintah Belanda yang selalu berpihak kepada misionaris Kristen.

Natsir juga menyerang kelemahan-kelemahan dotrinal Kristen dalam tulisannya, "Roh Suci". Menurut Natsir Injil tidak suci lagi karena bercampur dengan kesalahan-kesalahan manusia. Kesalahan itu membuktikan penulisan Injil ditulis tidak di bawah bimbingan Tuhan sebagaimana dikemukakan para pendeta dan pastor. Injil sekarang, menurutnya, sudah rusak karena mengalami berkali-kali terjemahan, dari bahasa Armenia, atau Hebrew ke dalam bahasa Yunani, Romawi dan lain-lain, atau karena campur tangan sinode-sinode pemeriksa Bible.

Pada tahun 1940an, Natsir terlibat polemik dengan Soekarno, tentang agama dan negara. Menurut Soekarno, agama mesti dipisahkan dari negara. Ia berpendapat, dengan mengutip, di antaranya pendapat Ali Abdul Raziq, bahwa dalam al-Qur'an dan Sunnah maupun ijma' ulama, tidak ada keharusan adanya bersatunya negara dengan agama. Soekarno memberi contoh Turki, di mana Mustafa Kemal Attartuk memisahkan agama dari negara. Dan menurut Soekarno, berhasil membawa Turki kepada kemajuan. Tapi

bagi Natsir, agama (Islam) tidak dapat dipisahkan dari negara. Ia menganggap bahwa urusan kenegaraan pada pokoknya merupakan bagian integral risalah Islam.

Pada masa penjajahan Jepang (1942-1945) Natsir menjabat sebagai kepala Bagian Pendidikan Kota-madya Bandung. Dalam jabatannya sebagai Kepala Bagian Kotamadya, Natsir ikut mendirikan Sekolah Tinggi Islam (STI) di Jakarta. Di masa awal kemerdekaan Indonesia, Natsir tampil menjadi salah seorang politikus dan pemimpin negara. Pada awalnya ia menjadi anggota kerja komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP), kemudian menjadi Menteri Penerangan tahun 1946-1948. Akhirnya karir politik Natsir mencapai puncaknya ketika ia dilantik menjadi Perdana Menteri Indonesia (1950-1951) (Muliati, 2015).

Ketika Soekarno sebagai Presiden sudah mengarah pada penyimpangan amanat UUD 1945, Natsir kembali angkat bicara dan fisik. Bersama Syafruddin Prawiranegara dan Berhanuddin Harapan yang didukung oleh puluhan politisi menuntut agar dibentuk kabinet yang dipimpin oleh Muhammad Hatta dan Hamengkubuwono IX. Puncaknya adalah dikeluarkannya ultimatum pada 10 Februari 1958. Isinya, jika pemerintah pusat tidak memberikan jawaban, maka mereka menganggap tak punya kewajiban taat kepada pemerintah yang melanggar UUD. Tak ada jawaban, dan Kolonel Simbolon membentuk Dewan Gajah, panglima-panglima lainnya membentuk Dewan Banteng, Dewan Garuda dan Pasukan Harimau Liar.

Mereka kemudian membentuk pemerintahan tandingan PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatera Barat, Natsir bersama Syafruddin dan Burhanuddin Harahap bergabung dengan panglima-

panglima militer tersebut mengangkat senjata dan masuk hutan. Setelah Sumatera Barat dikuasai oleh pemerintah, Natsir bersama beberapa petinggi PRRI tertangkap. Ada tiga alasan mengapa kemudian Natsir bergabung dengan PRRI: pertama, mencegah agar gerakan kedaerahan tidak menjadi gerakan separatis, dalam hal ini mencegah pembentukan negara Sumatra; kedua, menolak keterlibatan PKI dalam kabinet; ketiga, melanjutkan dialog dengan pemerintah pusat. Pilihan tersebut menunjukan bahwa yang ingin diperjuangkan seorang Natsir adalah demokrasi konstitusional (Setyaningsih, 2016).

Pada 17 Agustus 1959 Soekarno mengumumkan pengampunan bagi para "pemberontak" PRRI. Natsir dan beberapa rekannya menyambut baik tawaran amnesti Seokarno. Tapi mereka terkejut dan tertipu. Soekarno, melalui Jenderal Nasution, ternyata bukan memberikan amnesti, tetapi mengirimkan mereka ke tempat pengasingan di Batu, Malang, Jawa Timur. Setelah itu, mereka dipindahkan ke Rumah Tahanan Militer (RTM) di Keagungan Jakarta, berstatus tahanan politik (1962-1966). Di RTM itu, selain Natsir terdapat beberapa musuh-musuh Soekarno lainnya seperti Hamka, Prawoto, Syahrir, Subandio Sastrosatomo dan Mochtar Lubis. Natsir dan beberapa tahanan politik lainnya dibebaskan pada Juli 1966. Setahun kemudian terjadi peralihan kekuasaan. Pemerintah Orde Lama Sokerno tumbang digantikan oleh pemerintah Orde Baru di bawah pimpinan Soeharto.

Pada 30 September 1965 terjadi "kudeta merangkak" yang dilakukan oleh militer, CIA, dan PKI yang mengakibatkan terbunuhnya tujuh pahlawan. Di berbagai daerah terutama Jawa dan Bali terjadi pembantaian misal

terhadap orang-orang komunis atau simpatisan mereka. Maka, pasca G 30 S/PKI, timbul rasa ketakutan yang luar biasa di kalangan rakyat terhadap tuduhan komunis. Itulah sebabnya banyak orang, demi alasan keamanan diri, mengindentifikasikan dirinya dengan salah satu agama. Keadaan ini dimanfaatkan oleh para misionaris untuk mengkristenkan umat Islam di berbagai pelosok tanah air, khususnya Makassar, Jawa dan Sumatra.

Gerakan Kristenisasi paska G 30 S/PKI ditanggapi Natsir secara kritis dan antisipatif. Pada 1 Januari 1968, Natsir mengingatkan para misionaris Kristen agar tidak mengganggu identitas keislaman kaum muslimin. Pemeluk Islam dan Kristen hendaknya saling menghormati identitas agama masing-masing. Umat Islam, menurutnya tidak apriori dan menganggap musuh orang-orang non muslim, tetapi dilarang untuk bersahabat dengan mereka yang mengganggu Islam. Bersahabat dengan mereka adalah suatu kezaliman. Natsir menyadari bahwa konflik Islam-Kristen sangat dasyat karena kedua agama itu memiliki keyakinan bahwa meninggal dalam melakukan tugas suci agama akan menyebabkan seorang menjadi Martir yang akan dianugerahi surga. Tapi yang terpenting menurut Natsir adalah bagaimana akibatnya bagi kehidupan bangsa dan Negara Indonesia bila terjadi konflik itu. Negara akan terancam. Menyadari hal itu, Natsir mengajak kedua pemeluk agama untuk mencari *modus vivendi* untuk hidup berdampingan secara damai dengan menghormati identitas agama masing-masing.

Di era Orde Baru, sebagaimana para pemimpin Masyumi lainnya, Natsir berharap agar pemerintah memberi angin sejuk untuk umat Islam, juga merehabilitasi Masyumi

yang dibubarkan Soekarno pada tahun 1960. Tapi rupanya, Phobi terhadap Masyumi sudah mendarah daging, pemerintah Soeharto ketakutan bila Masyumi bangkit, kekuatan Islam akan menguat, dan itu akan membahayakan posisinya sebagai presiden. Bahkan, tokoh-tokoh Masyumi yang akan tampil kembali ke gelanggang politik, dijegal.

Natsir menyadari betul masalah tersebut. Pada tahun 1967, Ia mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), sebagai medan juangnya. Lewat DDII inilah Natsir berhasil menduduki jabatan di berbagai organisasi Islam dunia seperti Word Muslim Congress, Rabitha Alam Islamy (1969), Anggota Dewan Masjid Sedunia, mendidik calon-calon juru dakwah, dan mengirimkannya ke seluruh pelosok Indonesia (Suhelmi, 2002).

Lewat DDII pula, Natsir berhasil mendidik ribuan ustad yang dikirim ke ribuan masjid. Semangatnya hanya satu, api Islam tak boleh padam. Di mana dan kapan pun, seorang muslim mesti bermanfaat untuk lingkungannya. Pada 1982 Natsir bersama Syafruddin Prawiranegara, Ali Sadikin, dan Jendal (Pur) Nasution dan puluhan tokoh politik menandatangani “pernyataan keprihatinan” yang kemudian dikenal sebagai Petisi 50. Karena mereka prihatin menyaksikan politik Orde Baru yang jauh dari nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan, sangat otoriter dan selalu melakukan cara-cara kekerasan dalam setiap menyelesaikan masalah. Mendengar pernyataan tersebut Pemerintah Soeharto bukannya menerima, Natsir dan para anggota petisi 50 harus menerima resiko kebebasan berpendapat mereka dibelenggu, dicekal untuk berpergian ke luar negeri, dan dituduh sebagai oposon pemerintah Orde Baru. Setelah menjadi musuh Orde Baru, Natsir memang tidak dimasukkan

dalam tahanan, tetapi menjadikan hak-hak beliau sebagai manusia dan warga negara dirampas oleh pemerintah.

Pada 6 Februari 1993, Natsir menghadap Illahi Rabbi. Kepergiannya meninggalkan duka yang mendalam bagi umat Islam dunia, khususnya Indonesia (Suhelmi, 2002). Ribuan umat Islam mengantar jenazahnya ke peristirahatan terakhir. Indonesia berduka, kehilangan satu-satunya putra bangsa yang santun dalam berpolitik, sportif dalam berkompetisi, dan berani berkata benar walau pun itu pahit dan berakhir di penjara.

B. Pandangan Politik Muhammad Natsir

Muhammad Natsir merupakan salah satu tokoh intelektual, pejuang, politikus, ulama, sekaligus seorang negarawan yang dimiliki bangsa Indonesia. Perjuangan beliau melewati masa panjang, mulai dari masa penjajahan, pemerintahan Orde Lama, sampai dengan Orde Baru. Tentu saja banyak pandangan-pandangan yang dihasilkan bagi bangsa dan Negara Indonesia, termasuk dalam bidang politik. Natsir telah menorehkan jasa perjuangan politiknya dalam keikutsertaannya membangun sistem politik pemerintahan demokrasi konstitusional. Bahkan sangat layak disebut sebagai kampiun demokrasi dan pejuang hak asasi manusia (Setyaningsih, 2016).

Deliar Noer mengatakan bahwa Natsir adalah sebagai intelektual-ulama atau ulama-intelektual. Sebagai seorang intelektual, Natsir melahirkan karya-karya ilmiah monumental. Karya ilmiah yang ditulis Natsir menyangkut masalah sosial, ekonomi, politik, pendidikan, dakwah dan yang lainnya (Jajuli, 2017). Seperti *Islam sebagai Ideologi, Some Observation Concerning the Rule of Islam in National and*

International Affairs, Islam dan Akal Merdeka, Islam dan Kristen di Indonesia, The Rule of Islam in the Promotion of National Resilience, Asas Keyakinan Agama Kami, Mempersatukan Umat Islam, Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah, Di bawah Naungan Risalah, Bahaya takut, Dunia Islam dari Masa ke Masa, Tauhid untuk Persaudaraan Islam Universal, World of Islam Festival dalam Perspektif Sejarah, Iman sebagai Sumber Kekuatan Lahir dan Batin, Fiqhud Dakwah, Dakwah dan Pembangunan, Kapita Selekta I dan II, Demokrasi di bawah Hukum, Indonesia di Persimpangan Jalan, Islam sebagai Dasar Negara (Muliati, 2015). Adapun beberapa pandangan politik Muhammad Natsir, di uraikan berikut ini:

1. Hubungan Agama dan Negara

   M. Natsir menyatakan dengan tegas bahwa Indonesia merupakan negara Islam, meskipun tidak disebutkan dalam konstitusi, Islam adalah agama negara (Saoki, 2015). Ia menganggap bahwa urusan kenegaraan pada pokoknya merupakan bagian integral risalah Islam. Dinyatakannya pula bahwa kaum muslimin mempunyai falsafah hidup atau ideologi seperti kalangan Kristen, Fasis atau Komunisme. Dasar ideologi Islam terlihat jelas pada al-Qur'an surah adz-Dzariyat [51] ayat 56; "*Tidak Aku ciptakan Jin dan Manusia, melainkan untuk mengabdi kepada-Ku.* Maka, Natsir berkesimpulan bahwa cita-cita hidup seorang muslim di dunia ini hanyalah ingin menjadi hamba Allah, agar mencapai kejayaan dunia dan akhirat kelak (Suhelmi, 2002). Namun demikian, untuk mencapai kejayaan tersebut, Allah telah memberikan aturan-aturan kepada manusia, yaitu aturan atau cara kita berlaku berhubungan dengan Tuhan yang menjadikan kita, dan cara kita berhubungan

dengan sesama manusia. Di antaranya aturan-aturan yang berhubungan dengan sesama manusia, yang kemudian di antara aturan-aturan yang berhubungan dengan muamalah sesama makhluk itu, diberikan garis-garis besarnya seseorang terhadap masyarakat, dan hak serta kewajiban masyarakat terhadap diri seseorang, yang saat ini diistilahkan dengan urusan kenegaraan (Saoki, 2015).

Menurut Natsir, kesalahpahaman terhadap negara Islam, negara yang menyatukan agama dan politik, pada dasarnya bersumber dari kekeliruan memahami gambaran pemerintahan Islam. Untuk itu, bila ingin memahami agama dan negara dalam Islam secara jernih, maka hendaknya mampu menghapuskan gambaran keliru tentang negara Islam. Demikian juga Turki di masa pemerintahan para Sultan dan kekhalifahan Usmaniah terakhir bukanlah negara atau pemerintahan Islam sebab para pemimpinnya menindas dan membiarkan rakyatnya bodoh dengan memakai Islam dan segala bentuk ibadah-ibadah sebagai tameng belaka.

Natsir menegaskan negara bukanlah tujuan akhir Islam, melainkan hanya alat merealisasikan aturan-aturan Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Semua aturan-aturan Islam itu, di antaranya kewajiban belajar, kewajiban membayar zakat, pemberantasan perzinaan dan lain-lain tidak ada artinya manakala tidak ada negara. Negara di sini, berfungsi sebagai alat untuk mencapai tujuan kesempurnaan berlakunya undang-undang Ilahi, baik yang berkaitan dengan kehidupan manusia sendiri (sebagai individu) atau pun sebagai anggota masyarakat (Suhelmi, 2002). Negara menurut

Natsir adalah suatu institusi yang mempunyai hak, tugas dan tujuan khusus. Institusi secara umum adalah suatu badan atau organisasi yang mempunyai tujuan khusus dan dilengkapi oleh alat-alat material, peraturan-peraturan sendiri dan diakui oleh umum (Saoki, 2015). Jadi dapat disimpulkan agama dan negara dapat dan harus disatukan sebab Islam tidak seperti agama-agama lainnya, ia merupakan agama yang serba mencakup (komprehensif). Persoalan kenegaraan pada dasarnya merupakan bagian dari dan diatur Islam. Islam dan negara itu berhubungan secara integral bersifat simbiosa, berhubungan secara resiprokal dan saling memerlukan. Agama memerlukan negara, dan sebaliknya.

2. Konsep Ijma dan Demokrasi

Menanggapi pernyataan Soekarno yang menyatakan tidak ada ijma ulama yang memerintahkan membentuk negara, Natsir secara tersirat menilai Soekarno tidak objektif dalam mengemukakan pendapatnya. Sebab di satu pihak ia menganjurkan agar umat Islam membuang "warisan tradisional" *gedachte traditie*. Tetapi di lain pihak ia sendiri secara sadar mengutip konsep tradisional Jawa, bahwa tidak ada ijma tentang persatuan agama dengan negara.

Natsir menganggap ijma ulama itu hanyalah pengertian "karet", satu *rekbaar begrip* yang tak tentu ujung pangkalnya. Artinya, konsep itu dapat digunakan untuk membenarkan gagasan pemisahan agama maupun persatuan agama dengan negara. Dengan demikian, pengutipan konsep ijma ulama tentang masalah ini oleh Soekarno hanya mempersulit persoalan.

Maka ada atau tidak ada Islam, menurut Natsir eksistensi negara merupakan suatu keharusan di dunia (Suhelmi, 2002). Oleh karena itu, dalam sistem pemerintahan Natsir menawarkan *Theistic democracy* yang dilatarbelakangi oleh dua pandangan; *pertama,* Islam tidak mengenal konsep demokrasi yang berkembang di Barat, dalam arti semua keputusan politik diserahkan sepenuhnya kepada kehendak mayoritas anggota parlemen, sedangkan dalam Islam, tidak semua persoalan yang harus dibicarakan di dalam parlemen. Persoalan yang akan diputuskan hanya yang berkaitan dengan persoalan yang tidak ditemukan secara tegas keputusannya dalam nash. *Kedua,* Islam tidak mengenal sistem teokrasi, di mana suatu pemerintahan dikuasai oleh satu *priesthood* (sistem kependetaan), yang mempunyai *hierarchi* (tingkat bertingkat) serta menganggap penguasa itu sebagai wakil Tuhan di bumi (Muliati, 2015). Di samping itu, Natsir menolak sistem Theokrasi dan sekularisasi, namun ia menerima gagasan nasionalisme, karena menurutnya Islam sendiri mengakui eksistensi bangsa-bangsa, di balik itu ia mengecam nasionalisme yang sempit dan berlebihan seperti nasionalisme yang mengarah kepada fanatik kesukuan (Muliati, 2015).

3. Konsep Khalifah

Natsir tidak bersikeras menamakan penguasa negara Islam sebagai khalifah. Menurutnya, titel khalifah bukan menjadi syarat mutlak dalam pemerintahan Islam, bukan *conditio sine quo non,* yang utama adalah menjadi kepala negara yang diberi kekuasaan itu,

sanggup bertindak bijaksana dan menerapkan peraturan-peraturan Islam dengan semestinya dalam susunan kenegaraan baik dalam kaidah maupun praktiknya. Yang menjadi syarat untuk menjadi kepala negara Islam adalah agamanya, sifat dan tabiatnya, akhlak dan kecakapannya untuk memegang kekuasaan yang diberikan kepadanya. Jadi bukanlah bangsa dan keturunannya atau pun semata-mata inteleknya saja. Terhadap penguasa negara terpilih, umat mempunyai kewajiban mengikuti selama ia benar dalam menjalankan kekuasaannya. Bila menyimpang, umat berhak melakukan koreksi atau mengingkari penguasa negara. Dalam masalah ini Islam menekankan kewajiban musyawarah tentang hak dan kewajiban antara penguasa dan yang dikuasai (Suhelmi, 2002).

4. Tentang Musyawarah

Prinsip musyawarah dalam Islam menurut Natsir nampaknya tidak selalu identik dengan azas demokrasi. Demokrasi itu baik, tetapi sistem kenegaraan Islam tidaklah mengandalkan semua urusannya kepada instrumen demokrasi, sebab demokrasi tidak kosong dari berbagai bahaya yang terkandung di dalamnya. Di samping itu, perjalanan demokrasi dari abad ke abad telah memperlihatkan beberapa sifatnya yang baik. Akan tetapi demokrasi juga melekat pada diberinya perbagai sifat-sifat berbahaya. Musyawarah tidak identik dengan azas demokrasi, meskipun Islam anti *istibdad* (despostisme), anti absolutisme dan kesewenang-wenangan. Dari uraian ini, Natsir tidak menjelaskan bagaimana sesungguhnya demokrasi dalam Islam.

Namun kemudian dalam sidang konstituante 1957 ia memperkenalkan konsep demokrasi yang ia maksudkan, *thestic democracy*, yaitu demokrasi yang dilandaskan pada nilai-nilai ketuhanan (Saoki, 2015).

Islam adalah suatu pengertian, suatu paham, suatu *begrip* sendiri, yang mempunyai sifat-sifat sendiri pula, Islam tak usah demokrasi 100%, bukan pula otokrasi 100%, Islam itu ... ya Islam. Islam anti istibdad (*despotisme*), anti absolutisme dan kesewenang-wenangan. Akan tetapi ini tidak berarti bahwa dalam pemerintahan Islam itu semua diserahkan kepada keputusan musyawarah Majelis Syura. Dalam parlemen negara Islam, yang hanya boleh dimusyawarakan adalah tata cara pelaksanaan hukum Islam, tetapi bukan dasar pemerintahannya (Suhelmi, 2002).

5. Pemerintahan Kemal di Turki

Bung Karno menyebut sekularisasi yang dijalankan Kemal Attaturk di Turki -yakni pemisahan agama dari negara- sebagai langkah "*paling modern*" dan "*paling radikal*". Apa yang dilakukan Turki sama dengan yang dilakukan negara-negara Barat. Di negara-negara Barat, urusan agama diserahkan kepada individu pemeluknya, agama menjadi urusan pribadi, dan tidak dijadikan sebagai urusan negara. Jadi menurut Soekarno, untuk keselamatan dunia dan kebaikan agama -bukan untuk mematikan agama itu- urusan dunia diberikan kepada pemerintah, dan urusan agama diberikan kepada yang mengerjakan agama (Jajuli, 2017). Sedangkan menurut Natsir pada masa pemerintahan Kemal, tidak ada kemerdekaan pers, kemerdekaan berfikir, dan

kemerdekaan membentuk partai oposisi. Islam hanya ditolerir untuk berkembang sejauh menyangkut aspek-aspek tertentu saja, *Islam in schutzscahft*. Dengan tegas Natsir menyatakan Tidak ada kemerdekaan bagi Islam di tanah Turki merdeka. Bahkan Kemal sebenarnya telah sesat. Natsir menghimbau kepada kaum muslimin agar dalam masalah persatuan dan pemisahan agama dan negara ini tidak menjadikan sejarah menjadi ukuran kebenaran terakhir (Suhelmi, 2002). Segala aktivitas muslim untuk berbangsa dan bernegara harus ditujukan untuk pengabdian kepada Allah. Yang tentunya berbeda dengan tujuan mereka yang berpaham netral agama. Untuk itu, Tuhan memberi berbagai macam aturan mengenai hubungan dengan Tuhan dan aturan mengenai hubungan di antara sesama makhluk yang berupa kaidah-kaidah yang berkenaan dengan hak dan kewajiban. Itulah sebenarnya yang oleh orang sekarang disebut "urusan kenegaraan" (Jajuli, 2017).

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Aziz N, S. (2020). *Mu'awiyah Bin Abu Sufyan: Peletak Dasar Pemerintahan Islam Monarki 661-680 M*. 75–84.

Abdul, M. T. (2014). Tata Kelola Pemerintahan Negara Madinah pada Masa Nabi Muhammad SAW. *In Right Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, *4*(1), 13–30.

Abdurrahman, M. (2003). Pemikiran Politik ibn Taimiyah. *MIMBAR: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, *19*(2), 152–158. https://ejournal.unisba.ac.id/index.php/mimbar/article/view/99%0Ahttps://ejournal.unisba.ac.id/index.php/mimbar/article/download/99/pdf.

Abud, A. G. (1976). *al-Aqidah al-Islamiyah wa al-Idiologhiyah al-Mu'ashirah*. Daar al-Fikr al-Araby.

Afriansyah, A. (2018). Konsep Pemimpin Ideal Menurut Al-Ghazālī. *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, *1*(2), 82. https://doi.org/10.23971/njppi.v1i2.905.

Ahmad Atabik. (2015). Melacak Historitas Syi'ah (Asal-Usul, Perkembangan dan Aliran-alirannya). *FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, *3*(2), 325–348.

Al-Azmeh, A. (1982). *Ibn Khaldun*. Routledge.

Al-Ghazali. (n.d.-a). *Al-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Ghazali. (n.d.-b). *Ihya Ulumuddin*. Multazam at-Taba' Wannasar.

Al-Jawziyyah, I. Q. (1995). *Al-Turuq al-Hukmiyyah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Maliki, A. (2001). *As-Siyasatu al-Iqtishadiyatu al-Mutsla.* Terj. Ibnu Sholah. al-Izzah.

Al-Maududi, A. al-A. (1977). *Khilafah wa al-Mulk*. Daar al-Ilm.

Al-Mawardi, A. H. (1973). *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*. Maktabah Musthafa al-Baby al-Halaby.

Al-Mawardi, A. H. (1995). *Adab al-Dunya wa ad-Din*. Dar al-Fikr.

Al-Qardhawy, Y. (1999). *As-Siyasah Asy-Syar'iyah.* Terj. Kathur Suhadi. Pustaka Al-Kautsar.

Ali, M. M. (1995). *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Djambatan.

Aminah, N. (2015). Pola Pendidikan Islam Periode Khulafaur Rasyidin. *Jurnal Tarbiya*, *1*, 31–46.

Aminullah, A. N. (2011). *Dinasti Bani Abbasiyah, Politik, Peradaban dan Intelektual*. 17–30.

An-Nabhani, T. (2009). *An-Nidlam al-Iqtishadi fil-Islam.* Terj. Maghfur Wachid. Risalah Gusti.

Ar-Rais, M. D. (1957). *An-Nazariyat as-Siyasah al-Islamiyah*. Maktabah al-Misriyah.

Aravik, F. Z. dan H. (2019). *Perekonomian Islam; Sejarah dan Pemikiran*. Kencana Prenada Mediagroup.

Aravik, H.-, & Hamzani, A. I. (2019). Homo Islamicus dan Imperfect State: Konsep Manusia dan al-Madinah al-Fadilah menurut al-Farabi. *AL-FALAH: Journal of Islamic Economics*, *4*(1). https://doi.org/10.29240/alfalah.v4i1.714.

Aravik, H. (2016). *Ekonomi Islam: Konsep, Teori dan Aplikasi serta Pandangan Pemikiran Ekonomi Islam dari Abu Ubaid sampai al-Maududi*. Empat Dua Intranspublishing.

Arfa'i. (2013). Bentuk Negara Republik Indonesia Ditinjau Pengaturan tentang Pemerintahan Daerah dalam Peraturan Perundang-Undangan. *Inovatif*, *6*(7), 142–155. https://online-journal.unja.ac.id/jimih/article/view/2189.

Asrul. (2019). Al-Afghani dan Akar Pembaharuan Sosial-Teologi; Studi Kitab al-Radd 'ala al-Dahriyyin. *Tasfiyah; Jurnal Pemikiran Islam*, *3*(2), 1–34. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/tasfiyah.v3i2.3496.

Azhary, M. T. (2007). *Negara Hukum; Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Kencana.

Azra, A. (1996). *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Paramadina.

Bakar, O. (1997). *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu al-Farabi, al-Ghazali, Quthb ad-Din asy-Syirazi, terj. Purwanto*. Mizan.

Bano, M. A. and N. (2015). Implications of Ali Shariati's Political Thought for Iranian Revolution. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, *5*(2), 56–67.

Bayat, A. (1990). Shari'ati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism. *Journal of Comparative Poetics*, *10*.

Buchori, D. S. (2009). *Sejarah Politik Islam*. Pustaka Intermasa.

Budiardjo, M. (2008). *Dasar-dasar Ilmu Politik*. PT. Gramedia Pustaka Utama.

Dahlan, A. A. (2001). *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid 1-5*. PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.

Dan, M., Peradaban, P., Yaacob, N. H., Baharudin, A. M., & Kemasyarakatan, J. (2014). *Beberapa Aspek Pemikiran Malek Bennabi dan Ali Syariati*. *7*(1), 83–98.

Dewi, O. S. (2016). Syiah: Dari Kemunculannya hingga Perkembanganya di Indonesia. *Jurnal Online Studi Al-Qur'an*, *12*(2), 217–237. https://doi.org/10.21009/jsq.012.2.06.

Diana, R. (2017). Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam. *Tsaqafah*, *13*(1), 157. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i1.981.

El-Efendi, A. W. (2001). *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*. Terj. Amiruddin al-Rani. LKIS.

Elwa, M. S. (1983). *Sejarah Politik dalam Pemerintahan Islam*. Bina Ilmu.

Engineer, A. A. (2000). *Islamic State.* Terj. Imam Muttaqin. Pustaka Pelajar.

Esposito, J. (1998). *Islam and Politics: Fourth Edition (Contemporary Issues in the Middle East) 4th Edition*. Syracuse University Press.

Esposito, J. I. (2004). *Islam Warna-warni; Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus"*, Terj. Arif Maftuhin. Paramadina.

Fajar. (2019). Praksis Politik Nabi Muhammad SAW; Sebuah Tinjaun Teori Politik Modern dan Ketatanegaraan. *Jurnal Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, *4*(1), 82–98.

Faraj, S. A. (1993). *As-Sultah al-Idariyah wa as-Siyasah Asy-Syar'iyyah fi Daulah al-Islamiyyah*. Dar al-Wafa.

Gusman, E. (2019). Perkembangan Teori Konstitusi untuk Mendukung Negara Kesatuan Republik Indonesia. *Ensiklopedia of Journal*, *1*(4), 153–157.

Haris, M. (2018). *Situasi Politik Pemerintahan Dinasti Umayyah dan Abbasiyah Pendahuluan*. *10*(September), 391–406.

Hasan, H. (2015). Hubungan Islam dan Negara: Merespons Wacana Politik Islam Kontemporer di Indonesia. *Al-Ahkam*, *1*(25), 19. https://doi.org/10.21580/ahkam.2015.1.25.192.

Hasaruddin. (2010). Karasteristik Pemikiran Politik Ibn Khaldun. *Al-Fikr*, *Volume 14*, 476–486.

Hasib, K. (2017). Konsep Siyasah dan Adab Bernegara Menurut Imam Al-Ghazali. *Falsifah; Jurnal Studi Keislaman*, *8*(1), 1–17. https://doi.org/https://doi.org/10.36835/falasifa.v8i1.35.

Havis Aravik, F. Z. (2020). *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam Klasik*. Rafah Press.

Hawi, A. (2017). Pemikiran Jamaluddin al-Afgani. *Medina-Te*, *16*, 9–24.

Hawwa, S. (2002). *al-Islam*. Terj. Fakhruddin Nur Syam dan Muhil Dhofir. al-I'tishom Cahaya Umat.

Ibrahim, O. U., & Lateef, O. A. (2014). Muslim/Christian Politics of Religion in Nigeria: The Sharīah Application and The Religious Foundations of Global Muslim Engagement with Modernity. *International Journal of Sociology and Anthropology*, *6*(5), 169–179. https://doi.org/10.5897/ijsa2013.0466.

Idris, A. (1979). *Abu al-A'la Al Mawdudi; Sahafatun min Hayatihi wa Jihadihi*. al-Muktar al-Islami.

Ikhsan, M. (2013). *Jurnal Al-'Adl Vol. 6 No. 2 Juli 2013 Politik Islam: Telaah Historis*. *6*(2), 96–109.

Imārah, M. (1980). *al-Islām wa al-Sulṭah al-Dīniyyah*. Mu'assasat al-'Arabiyyah wa al-Nashr.

Imtihana, A. (2009). *Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi*. Universitas Sriwijaya.

Iqbal. (2015). Peranan Dinasti Abbasiyah terhadap Peradaban Dunia. *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, *11*(2), 81–99.

Isjwara, F. (1999). *Pengantar Ilmu Politik*. Putra A Bardin.

Iswanto, A. (2007). Aplikasi Etika Tasawuf Al-Ghazali dalam Mewujudkan Good Governance di Indonesia. *Millah*, *7*(1), 125–140. https://doi.org/10.20885/millah.vol7.iss1.art8.

Iwan Swasana, M. dan T. M. (2016). Pemikiran Politik Islam (Studi Analisis Pemikiran Ibnu Taimiyah Mengenai

Hakikat Negara). *Jurnal Politik dan Pemerintahan*, *1*(2), 31–53. https://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/politica/article/view/363.

Jaenudin. (2014). Hubungan antara Agama dan Negara dalam Pemikiran Kontemporer menurut Abul A'la al-Maududi. *Al Maslahah Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, *2*(3), 227–236. https://doi.org/DOI: http://dx.doi.org/10.30868/am.v2i03.122.

Jajuli, M. S. (2017). Konsep Agama dan Negara dalam Pandangan Mohammad Natsir. *Al Mashlahah*, *5*(9), 629–642. https://doi.org/DOI: http://dx.doi.org/10.30868/am.v5i09.185.

Kamaruddin, K. (2015). Pemikiran Politik Ibnu Khaldun dan Pembentukan Teori Sosiologi Politik. *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, *16*(2), 66–80.

Kamaruzzaman. (2001). *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis dan Fundamentalis*. Yayasan Indonesia Tera.

Karim, K. A. (2003). *al-Judzul at-Tarikhiyyah li asy-Syari'ah al-Islamiyyah.* Terj. Kamran As'ad. LKIS.

Kasdi, A. (2015). Genealogi dan Sejarah Perkembangan Politik Islam. *Addin*, *9*(2), 277–308. https://doi.org/10.21043/addin.v9i2.616.

Kesuma, A. S. (2017). Pemikiran Politik Abu al-A'la al-Mawdudi. *Kalam*, *9*(2), 323. https://doi.org/10.24042/klm.v9i2.335.

Khairiyanto. (2019). Pemikiran Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh Serta Relasinya dengan Realitas

Sosial di Indonesia. *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, *1*(2), 45–62. https://doi.org/DOI: http://dx.doi.org/10.24042/ijitp.v1i2.5028.

Khairuddin, K. (2017). Kebijakan Politik Muawiyah. *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman*, *10*(1), 161. https://doi.org/10.24014/af.v10i1.3840.

Khaldun, I. (1986). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Terj. Ahmadie Thaha. Pustaka Firdaus.

Khaliq, F. A. (2005). *Fi al-Fiqh as-Siyasiy al-Islamiy Mabadi Dusturiyyah Asy-Syura al-Adl al-Musawah.* Terj. Faturrahman A. Hamid. Amzah.

Khan, A. M. (2004). *Dasar-dasar Filsafat Islam.* terj. Subarkah. Nuansa.

Khoiruddin. (2016). Analisis Teori Ashabiyah Ibn Khaldun sebagai Model Pemberdayaan Ekonomi Umat. *Asas Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, *8*(1), 66–75.

Komaruzaman. (2017). Studi Pemikiran Muhammad Abduh dan Pengaruhnya terhadap Pendidikan di Indonesia. *Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan*, *3*(1), 90–101.

Kosim, M. (2015). Institusi Politik di Zaman Nabi Muhammad SAW. *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, *2*(1), 1. https://doi.org/10.19105/islamuna.v2i1.651.

Lidinillah, M. A. (2006). *Pendidikan Agama Islam*. Badan Penerbit Filsafat UGM.

Lubis, J. (2013). Kontribusi Peradaban Islam Masa Khulafaurrasyidin: Pembentukan Masyarakat Politik

Muslim Junaidi. *Pekan Baru*, *17*(1), 48–57. https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/alidarah/article/view/4839/pdf.

Mahfudin, A., Uin, S., Kalijaga, S., Jl, Y., Laksda Adisucipto, K., & Depok, Y. (2019). Transisi Sistem Pemerintahan: al-Khulafa al-Rashidun ke Dinasti Umayyah Masa Yazid Bin Muawiyah (661-683 M). *Jurnal Tsaqofah & Tarikh*, *4*, 107–119.

Mahmuda. (2017). Konsep Negara Ideal/ Utama (Al-Maḍīnah Al-Fāḍilah) Menurut Al-Farabi. *Al-Lubb*, *2*(1), 271–291. http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf.

Mahmuddin. (2015). *Pemikiran Politik Ibnu Tamiyah Mahmuddin*. *6*, 63–72.

Malik, M. K. (2017). Potret Kekhalifahan Islam. *Tsaqafah*, *13*(46), 135–156.

Mansur, M. (2007). Model Kekuasaan Politik Ibnu Khaldun (Sebuah Pelajaran Berharga bagi Bangsa Indonesia). *Unisia*, *30*(66), 377–383. https://doi.org/10.20885/unisia.vol30.iss66.art5.

Mansur, M. (2019). Pasang Surut Perpolitikan Islam dalam Kancah Sejarah. *Sophist: Jurnal Sosial Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, *1*(1), 76–91. https://doi.org/10.20414/sophist.v1i1.757.

Maryam. (2014). Pemikiran Politik Jamaluddin al-Afghani (Respon terhadap Masa Modern dan Kejumudan Dunia Islam). *JPP (Jurnal Politik Profetik)*, *2*(2), 10–19. http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/jpp/article/view/832.

Marzali, A. (2017). Agama dan Kebudayaan. *Umbara*, *1*(1), 57–75. https://doi.org/10.24198/umbara.v1i1.9604.

Masulah, T. (2009). Aktivitas Kaum Perempuan dalam Bidang Politik (Kajian Pemikiran Abu al-A'lâ al-Maudûdî). *Muwazah*, *1*(2), 109–117.

Mubarak, Z. (1968). *al-Akhlak 'ind al-Ghazali*. Dar al-Katib al-Araby al-Thba'at al-Nasyr.

Mubasyaroh, M. (2018). Pola Kepemimpinan Rasulullah: Cerminan Sistem Politik Islam. *Politea*, *1*(2), 95. https://doi.org/10.21043/politea.v1i2.4488

Muh. Zuhri. (2016). Sejarah Politik Islam. *Tarjih: Jurnal Politik Islam*, *12*(2), 44.

Mukhlis. (2009). Islam dan Pemberontakan terhadap Status Quo: Telaah atas Pemikiran Teologi Sosial Ali Syariati. *Ulumuna*, *8*(2).

Mulia, M. (2019). Teori 'Asabiyyah Ibn Khaldun dalam Perspektif Hukum Islam. *SAMARAH: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, *3*(2), 400. https://doi.org/10.22373/sjhk.v3i2.5277

Muliati, I. (2015). Pandangan M. Natsir tentang demokrasi: Kajian pemikiran politik Islam. *Tingkap*, *11*(2), 129–139.

Muslehuddin, M. (2000). *Philosophy of Islamic Law and The Orientalist; A Comparative Study of Islamic Legal System*. Islamic Publications Ltd.

Nambo, A., & Puluhuluwa, M. (2005). Memahami tentang Beberapa Konsep Politik (Suatu Telaah dari Sistem

Politik). *MIMBAR: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, *21*(2), 262–285.

Nasr, S. H. (2002). *Islam, Relegion, History, and Civilization*. Harpercollins Publishers.

Nasution, H. (1980). *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Bulan Bintang.

Nizar, S. (2003). Konsep Negara dalam Pemikiran Politik Ibnu Khaldun. *Demokrasi*, *2*(1), 95–108.

Nugroho, A. (2014). Potret Islam Revolusioner dalam Pemikiran Ali Syari'ati. *Humanika*, *14*(1). https://doi.org/10.21831/hum.v14i1.3328

Palawa, A. H. (2017). Pemikiran Politik Islam: Tinjauan Sejarah Awal Islam Klasik. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, *5*(1), 83. https://doi.org/10.24014/af.v5i1.3769

Poerwadarminta. (2007). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. PN Balai. Pustaka.

Pratama, M. A. Q. (2018). Kepemimpinan dan Konsep Ketatanegaraan Umar ibn al-Khattab. *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, *2*(1), 59. https://doi.org/10.30829/j.v2i1.1496

Pulungan, J. S. (1994). *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah; Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*. Raja Grafindo Persada.

Pulungan, J. S. (2001). Kepemimpinan Rasulullah; Suatu Tinjauan Historis – Politis. In et. a. M. Tuwah (Ed.), *Islam Humanis*. Moyo Segoro Agung.

Pulungan, J. S. (2002). *Fiqih Siyasah, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Rajawali Press.

Purnama, F. F. (2016). Khawarijisme: Pergulatan Politik Sektarian dalam Bingkai Wacana Agama. *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, *13*(2), 213. https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.156

Rachman, T. (2018). Bani Umayyah Dilihat dari Tiga Fase. *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, *2*(1), 86. https://doi.org/10.30829/j.v2i1.1079

Rahmadi, F. (2018). Dinasti Umayyah (Kajian Sejarah dan Kemajuannya). *Al-Hadi*, *III*(2), 669–676.

Rahmawati, R. (2018). Sistem Pemerintahan Islam Menurut al-Mawardi dan Aplikasinya di Indonesia. *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*, *16*(2), 264–283. https://doi.org/10.35905/diktum.v16i2.621

Rehmana, A. (2000). *An Islamic Utopian A Political Biography of Ali Shariati*. I.B.Tauris.

Ridha, A. (2004). *Karakteristik Politik Islam*. Syamil Cipta Media.

Ridwan. (2015). Pesona Pemikiran Politik Muhammad Abduh. *Al-Maslahah*, *11*.

Ropik, A. (2012). Studi Komparasi Pemikiran Abul a'La Maududi dengan Muhammad Natsir tentang Konsep Negara Islam. *Wardah*, *25*(2), 173–187.

Rosenthal, F. (1958). *The Muqaddimah I*. Panther Book.

Rubini. (2018). Khawarij dan Murji'ah Persfektif Ilmu Kalam. *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam*, *7*(1), 95–114.

Sabara. (2016). Pemikiran Teologi Pembebasan Ali Syari'ati. *Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar, 20,* 212–233.

Saiful Ma'arif, B. (2003). *Demokrasi dalam Islam Pandangan Al-Maududi*. *XIX*(2), 169–178.

Samsinas. (2009). Ibnu Khaldun: Kajian Tokoh Sejarah dan Ilmu-ilmu Sosial, *Hunafa; Jurnal Studies Islam 6 (3),* https://doi.org/10.24239/jsi.v6i3.143.329-346

Saoki, S. (2015). Islam dan Negara Menurut M. Natsir dan Abdurrahman Wahid. *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, *4*(02), 344–367. https://doi.org/10.15642/ad.2014.4.02.344-367

Satriadi, I., & Khairina. (2018). Pemikiran Abul A'la al-Maududi tentang Politik Islam. *Internasional Conference on Humanity, Law, and Syaria*, 195–201.

Setyaningsih, E. (2016). Perjuangan dan Pemikiran Politik Mohammad Natsir (1907-1993) Emi Setyaningsih. *Jurnal TAPIs*, *12*(2), 73–94.

Sholikah dan Ismail. (2019). Pemikiran politik Ibnu Kholdun (732 h-808 h/1332-1406 m). *AL HIKMAH: Jurnal Studi Keislaman*, *9*(1), 65–83.

Shonia, C. A. (2020). Pemikiran Politik Islam Abu Almaududi. *Istighna*, *3*(1), 12–31.

Sirait, A. M. (2020). Jamaluddin al-Afghani dan Karir Politiknya. *Intelektual; Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman*, *10*(2), 167–182. https://ejournal.iai-tribakti.ac.id/index.php/intelektual/index

Sjadzali, M. (1993). *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. UI-Press.

Smith, D. E. (1998). *Religion and Political Development.* Terj. Mahfudh Shalahuddin dan Muhammad Syarief. Sinar Wijaya.

Sodikin, R. A. (2003). Konsep Agama dan Islam. *Alqalam, 20*(97), 1. https://doi.org/10.32678/alqalam.v20i97.643

Suharti. (2015). *Al-Siyasah Al- Syar'iyyah 'Inda Ibn Taimiyah (Politik Islam Ibnu Taimiyah) Pendahuluan Berbicara tentang politik Islam (siyasah syar'iyyah) tidak pernah sampai pada titik final. Bahkan hingga saat ini masih menjadi diskusi panjang mengenai inter*. *2*(2), 24–43.

Suhelmi, A. (2002). *Polemik Negara Islam; Soekarno Versus Natsir*. Teraju.

Sukardi, I. (2017). Tradisi Pemikiran Sosio-Politik Islam (Kilasan Pemikiran al-Farabi dan al-Mawardi dalam Lintasan Sejarah Islam). *Suhuf, 29*(2), 168–184. http://journals.ums.ac.id/index.php/suhuf/article/view/5643/3685

Supian. (2020). Diskursus Pemikiran Politik Islam dari Era Klasik hingga Pertengahan: Studi Pemikiran al-Mawardi dan Ibn Taimiyyah. *POLITEA: Jurnal Politik Islam*, *3*(2), 227–250.

Supriadi, C. (2015). Relasi Islam dan Negara: Wacana Keislaman dan Keindonesiaan. *Kalimah, 13*(1), 217. https://doi.org/10.21111/klm.v13i1.285

Supriyadi, D. (2007). *Perbandingan Fiqh Siyasah*. Pustaka Setia.

Suyitno, A. (2015). Konsepsi Negara Menurut M. Natsir: Tinjauan dari Perspektif Pemikiran Politik Islam. *Intizar*, *21*(2), 225–246. https://doi.org/10.19109/intizar.v21i2.309

Syahrur, M. (1994). *Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah*. al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi'.

Syalabi, A. (1988). *Mausū'ah Tārikh Islāmi*. Maktabah Nahdhah al-Misriyah.

Syam, S. (2017). Pemikiran Politik Islam Al-Mawardi dan Relevansinya di Indonesia. *Al-Hadi*, *2*(2), 485–498. http://jurnal.pancabudi.ac.id/index.php/alhadi/article/view/156/138

Syamsuddin, D. (2002). *Etika dalam Membangun Masyarakat Madani*. Logos.

Syandri. (2017). Al-Khawarij dan al-Murjiah Sejarah dan Pokok Ajarannya. *Nukhbatul 'Ulum: Jurnal Bidang Kajian Islam*, *3*(1), 50–60.

Syariati, A. (1988). *Membangun Masa Depan Islam*. Mizan.

Syariati, A. (1993). *Islam Agama Protes*. Pustaka Hidayah.

Syariati, A. (1996). *Humanisme antara Islam dengan Madzhab Barat*. Pustaka Hidayah.

Tahqiq, N. (2003). *Politik Islam*. Kencana.

Taimiyyah, I. (n.d.). *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqdhi Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyah.* Bulaq.

Taimiyyah, I. (1997). *As-Siyaasah asy-Syar'iyyah fi Ishlaahir Raa'i waa Ra'yah*. Terj. Muhammad Munawir az-Zahidi. Dunia Ilmu.

Thohir, A. (2007). *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam*. Raja Grafindo Persada.

Triono, T. (2011). Corak Pemikiran Politik dalam Islam, Zaman Klasik, Pertengahan dan Kontemporer. *Jurnal TAPIs*, *7*(12), 43. https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/TAPIs/article/view/76

Umar Faruq Thohir. (2020). Pemikiran Muhammad Abduh tentang Politik Hukum, Tauhid, Sosial, dan Pendidikan. *Humanistika*, *6*(1), 101–126.

Usman. (2015). Negara dan Fungsinya. *Al-Daulah*, *4*(1), 130–139.

Wiranata, R. S. (2019). Konsep Pemikiran Pembaharuan Muhammad Abduh dan Relevansinya dalam Manajemen Pendidikan Islam di Era Kontemporer (Kajian Filosofis Historis). *Al-Fâhim*, *1*(1), 113–133.

Yatim, B. (2008). *Sejarah Peradaban Islam*. Raja Grafindo Persada.

Yusuf, B. (2018). Politik dalam Islam: Makna, Tujuan dan Falsafah (Kajian Atas Konsep Era Klasik). *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah*, *4*(1), 114–130. https://doi.org/10.24252/aqidahta.v4i1.5653

Zada, M. I. S. & K. (2007). *Fiqh Siyasah*. Erlangga.

Zaidan, J. (1978). *History of Islamic Civilization*. Bhavan.

Zainudin, E. (2015). *Peradaban Islam pada Masa Khulafaur Rasyidin*. *03*(01), 50–58.

Zaman, Q. (2019). Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah. *Politea : Jurnal Politik Islam*, *2*(2), 111–129. https://doi.org/10.20414/politea.v2i2.1507

Zulifan, M. (2016). Politik Islam di Indonesia: Ideologi, Transformasi dan Prospek dalam Proses Politik Terkini. *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review*, *1*(2), 171–195. https://doi.org/10.15294/jpi.v1i2.6583

~oOo~

GLOSARIUM

Abduh	Pemikir politik Islam abad modern dan murid dari al-Afghani yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya *Risalah at-Tauhid*
Abu A'la Al-Maududi	Pemikir politik Islam abad kontemporer yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya *Al-jihad fi al-Islam, First Principle of The Islamic State* 1968 *Fundamentalisme of Islam, Islamic Law and Constitution*, *Islamic way of Life, The Moral Foundamentalis of the Islamic Moment Constitutions*, *The Political Theory of Islam, The Process of the Revivalist Movement in Islam*, *Toward Understanding Islam*, *The True Conduct of Life*, dan *Unity of The Muslim World*.
Agama	Suatu sistem kepercayaan kepada Tuhan yang diimplementasikan melalui ajaran yang dipedomani oleh manusia.
Al-Farabi	Pemikir politik Islam abad klasik yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya seperti *Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah* (beberapa pandangan penduduk negara utama), *Tahsil as-Sa'adah* (Jalan menuju kebahagiaan), dan *As-Siyasah al-Madaniyyah* (Politik kenegaraan).

Al-Ghazali	Pemikir politik Islam abad pertengahan yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya seperti *Al-Munqiz min ad-dalal* (Penyelamat dari kesesatan), *Ihya Ulumuddin* (Menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama); terutama tentang *Kitab asy-Sya'b al-Iqtisad fi al-I'qtiqad* (Kitab kebangsaan, modernisasi dalam keyakinan), dan *At-Tibr al-Masbuk fi al-Nasihat al-Muluk* (Logam mulia batangan tentang nasihat terhadap para penguasa).
Ali Abd Raziq	Pemikir politik Islam abad modern yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya *Islam wa Usul al-Hukm Bahs fil al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam* (Islam dan Prinsip-prinsip Pemerintahan: Satu Kajian tentang Kekhalifahan dan Pemerintahan dalam Islam).
Al-Mawardi	Pemikir politik Islam abad klasik yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya seperti *Kitab al-Ahkam al-Sultania* (buku tentang tata pemerintahan), *Qawanin al-Wuzarah, Siyasah al Malik* (Ketentuan-ketentuan Kewaziran, Politik Raja), *Kitab Nasihat al-Mulk* (berisi nasihat kepada penguasa), *Adab ad-Dunya wa ad-Din* (Tata Krama Kehidupan Politik/Duniawi dan Agamawi), *Kitab al-Hawi* (Yang Terhimpun), dan *al-Iqna'* (Keikhlasan).
Darus-harbi	Negara non Islam yang kehadirannya mengancam kekuasaan negara-negara Islam

serta menganggap musuh terhadap warga negaranya yang menganut agama Islam.

Darussalam — Negara yang ditegakkan atas dasar berlakunya syariat Islam dalam kehidupan.

Darus-Sulh — Negara non-Islam yang menjalin persahabatan dengan negara-negara Islam, yang eksistensinya melindungi warga negara yang menganut agama Islam.

Fiqh Siyasah — Ilmu tata negara negara Islam yang secara spesifik membahas tentang seluk beluk pengaturan kepentingan umat manusia pada umumnya dan negara pada khususnya, berupa penetapan hukum, peraturan, dan kebijakan oleh pemegang kekuasaan yang bernafaskan atau sejalan dengan ajaran Islam, guna mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dan menghindarkannya dari berbagai kemudharatan yang mungkin timbul dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara yang dijalaninya.

Ibn Khaldun — Pemikir politik Islam abad pertengahan yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya monumental *Muqaddimah Ibn Khaldun*.

Ibn Taimiyyah — Pemikir politik Islam abad pertengahan yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya seperti *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (Politik yang berdasarkan syariah bagi perbaikan pengembala dan gembala).

Khawarij	Kelompok yang keluar dari barisan pasukan Ali bin Abi Thalib setelah terjadi peristiwa *tahkim* pada perang Shiffin.
Khulafa' ar-Rasyidin	Khalifah Islam yang menggantikan kedudukan Nabi Muhammad SAW setelah wafat, Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.
M. Natsir	Pemikir politik Islam dari Indonesia yang menuliskan pikiran-pikiran politiknya dalam karya *Islam sebagai Ideologi, Some Observation Concerning the Rule of Islam in National and International Affairs, Islam dan Akal Merdeka, Islam dan Kristen di Indonesia, The Rule of Islam in the Promotion of National Resilience, Asas Keyakinan Agama Kami, Mempersatukan Umat Islam, Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah, Di Bawah Naungan Risalah, Bahaya Takut, Dunia Islam dari Masa ke Masa, Tauhid untuk Persaudaraan Islam Universal, World of Islam Festival dalam Perspektif Sejarah, Iman sebagai Sumber Kekuatan Lahir dan Batin, Fiqhud Dakwah, Dakwah dan Pembangunan, Kapita Selekta I dan II, Demokrasi di Bawah Hukum, Indonesia di Persimpangan Jalan, Islam sebagai Dasar Negara.*
Muawiyah bin Abi Sufyan	Sahabat Nabi Muhammad SAW dan pendiri Daulah Bani Umayyah yang mendapatkan kedudukan setelah *Am al-Jama'ah* (tahun persatuan).

Negara	Integrasi dari kekauasaan politik, atau organisasi pokok dari kekuasaan politik.
Perang Shiffin	Perang antara Ali melawan gubernur Mu'awiyah bin Abi Sufyan yang beroposisi kepada pemerintah pusat.
Piagam Madinah	Perjanjian yang dibuat Nabi Muhammad SAW dengan masyarakat Madina pada tahun pertama Hijriyah, sebelum terjadi Perang Badar yang berisi hak dan kewajiban sebagai suatu masyarakat bernegara.
Politik	Seni memerintah dan mengatur masyarakat.
Siyasah Dauliyah	Politik yang mengatur hubungan suatu negara Islam dengan negara Islam yang lain atau dengan negara lainnya.
Siyasah Dusturiyah	Segala bentuk tata ukuran atau teori-teori tentang politik tata negara dalam Islam atau yang membahas masalah perundang-undangan negara agar sejalan dengan nilai-nilai syari'at.
Siyasah Maaliyah	Politik yang mengatur sistem ekonomi dalam Islam.
Siyasah	Mengatur, mengurus dan memerintah atau pemerintahan, politik dan pembuatan kebijaksanaan.
Syi'ah	Orang yang sangat fanatik terhadap Ali bin Abi Thalib dan keturunannya (*ahlul al-bait*)

~oOo~

INDEKS

A

Abduh, 49, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 269
Abu Bakar, 13, 37, 38, 54, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 93, 94, 99, 111, 113, 114, 117, 118, 119, 128, 153, 172, 277
Agama, 3, 4, 6, 14, 16, 23, 26, 29, 30, 31, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 53, 56, 57, 60, 62, 64, 67, 68, 77, 78, 103, 105, 108, 110, 111, 116, 118, 126, 128, 129, 137, 151, 153, 154, 155, 162, 163, 165, 166, 167, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 200, 201, 205, 206, 212, 215, 218, 220, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 241, 244, 245, 249, 254, 256, 257, 261, 262, 267, 269, 270, 273, 282, 285, 288, 291, 292, 293, 296
Al-Afghani, 49, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 229, 269
Al-Farabi, 137, 138, 139, 141, 144, 145, 147, 150, 192
Al-Ghazali, 43, 44, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 185, 192
Ali Abd Al-Raziq, 46, 47, 238, 239
Ali Bin Abi Thalib, 13, 38, 58, 64, 79, 80, 83, 84, 85, 88, 89, 91, 92, 94, 104, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 209, 220, 237
Ali Sya'riati, 260, 270
Al-Maududi, 42, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 253, 254, 255

Al-Mawardi, 23, 43, 44, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 170, 245

D

Daulah Abbasiyah, 99, 108, 109, 126, 177
Daulah Umayyah, 95, 97, 98, 101, 102, 105, 107, 109, 133

H

Hasan Bin Ali Bin Abi Thalib, 104
Husein Bin Ali Bin Abi Thalib, 116, 124

I

Ibn Khaldun, 188, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 206
Ibn Taimiyyah, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187
Indonesia, 1, 27, 29, 30, 245, 263, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291
Islam, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 101, 104, 105, 108, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 148, 150, 153, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 167, 172, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 186, 188, 192, 197, 201, 202, 206, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297

K

Khawarij, 91, 94, 99, 100, 108, 115, 123, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136
Khilafah, 6, 7, 34, 46, 136, 183, 216, 226, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 251, 252, 277

M

Madinah, 4, 12, 20, 21, 36, 39, 41, 47, 49, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 80, 81, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 99, 107, 117, 121, 122, 139, 232
Mekkah, 13, 36, 37, 51, 52, 53, 54, 56, 63, 64, 65, 75, 78, 81, 100, 105, 117, 178
Mexico, 45
Mu'awiyah, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 103, 104, 106, 114, 115, 122, 123, 130, 131, 132, 133, 237
Muhammad Natsir, 282, 290, 291

N

Nabi Muhammad Saw, 6, 20, 21, 22, 35, 36, 42, 47, 49, 51, 52, 56, 57, 59, 63, 65, 66, 68, 69, 72, 73, 74, 95, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 125, 126, 129, 171, 181, 231, 233, 235, 236, 240, 246
Negara, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 20, 21, 27, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 58, 59, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 78, 79, 81, 82, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 107, 109, 120, 121, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 192, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 207, 210, 213, 215, 216, 217, 220, 224, 226, 231, 232, 233, 235, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 261, 268, 278, 285, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 296

P

Pakistan, 66, 243, 244, 245, 246, 247, 255
Politik, 1, 2, 3, 8, 10, 22, 26, 27, 51, 55, 94, 110, 124, 130, 134, 137, 139, 148, 150, 160, 163, 177, 179, 188, 192, 198, 209, 211, 217, 221, 228, 230, 232, 240, 245, 255, 260, 290
Prancis, 30, 31, 45, 209, 257, 273, 283

R

Rasulullah Saw, 4, 12, 14, 38, 51, 53, 55, 64, 68, 72, 73, 74, 75, 84, 97, 99, 112, 118, 119, 120, 174, 178, 187, 209, 230, 232, 234, 245, 253, 255
Rasyid Ridha, 231, 235, 236
Rusia, 45, 209, 210

S

Siyasah, 2, 7, 10, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 65, 68, 197, 198
Soekarno, 284, 285, 286, 287, 289, 293, 296
Syi'ah, 41, 99, 100, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 149, 162, 188, 260, 265, 266, 267, 271, 277, 278

T

Thaha Husein, 47, 115, 116
Turki, 45, 108, 109, 137, 138, 177, 209, 213, 220, 222, 231, 237, 285, 292, 296

U

Umar, 13, 21, 37, 38, 64, 65, 72, 73, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 93, 94, 98, 99, 101, 105, 106, 111, 118, 119, 120, 128, 153, 217, 225, 226, 277
Ummah, 141, 269, 271, 272, 274
Utsman, 38, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 96, 111, 114, 117, 120, 122, 277

Y

Yazid Bin Muawiyah, 96, 124

~oOo~

TENTANG PENULIS

Achmad Irwan Hamzani. Penulis adalah dosen tetap dan peneliti senior di Fakultas Hukum Universitas Pancasakti Tegal. Menjabat sebagai Dekan Fakultas Hukum Universitas Pancasakti Tegal Periode 2019-2023.

Menempuh Pendidikan Tinggi; S1 di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo (1999-2003), S2 di Program Magister Hukum Islam Pascasarjana IAIN Walisongo (2003-2005), S3 di Program Studi Doktor Ilmu Hukum Fakultas Hukum Universitas Diponegoro (2011-2015).

Sewaktu mahasiswa penulis aktif di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) mulai Tingkat Komisariat sampai Tingkat Cabang Semarang. Saat ini juga menjadi Presidum Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam (KAHMI) Pekalongan.

Sejak mahasiswa hingga sekarang, penulis aktif dalam berbagai kegiatan seminar, lokakarya, training-training baik tingkat lokal, nasional, maupun internasional baik sebagai peserta, pembicara maupun penyelenggara. Penulis juga produktif melakukan penelitian, pengabdian kepada masyarakat dan publikasi ilmiah melalui jurnal ilmiah.

Beberapa karya ilmiah yang telah dihasilkan adalah; *Perkembangan Hukum Wakaf di Indonesia* (buku), *Kontribusi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia* (buku), *Asas-asas*

Hukum Islam: Teori dan Implementasinya dalam Pengembangan Hukum di Indonesia (buku), *Hukum Keluarga Islam: dalam Diskursus Gender* (buku), *Pembangunan Hukum Nasional: Implementasi Cita Hukum Pancasila* (buku), *Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia (Edisi Revisi)* (buku), *Kejahatan Pembuangan Bayi Perspektif Undang-undang Perlindungan Anak* (buku), *Dampak Sosiologis Pemberian Remisi bagi Koruptor* (buku), *Kebijakan Pemidanaan untuk Anak Pengguna Narkoba: Perbandingan Indonesia dan Thailand* (buku), "Teori Batas Muhammad Shahrur" (*Jurnal Analisa*), "Menggagas Ilmu Hukum Khas Indonesia" (*Jurnal Cermin*), "Pembagian Peran Suami Isteri dalam Keluarga Islam Indonesia" (*Jurnal Sosekhum*), "Penyelesaian Sengketa Konsumen di Luar Pengadilan" (*Jurnal Sosekhum*), "Menggagas Pembangunan Hukum Nasional Berbasis Religius" (*Jurnal Hukum Islam*), "Hubungan Rule of Law dan Hak Asasi Manusia dalam Negara Demokrasi" (*Jurnal Diktum*), "Kontekstualitas Hukum Islam di Indonesia; Studi terhadap Hukum Wakaf" (*Jurnal Masalah-masalah Hukum*), "Nasab Anak Luar Kawin Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010" (*Jurnal Konstitusi*), "Towards Indonesia as A State Law Happiest People" (*International Journal of Bisiness, Economics and Law*), "Legalitas Murabahah sebagai Operasional Perbankan Syari'ah menurut Abdullah Saeed" (*Jurnal Syaria*), "Perlindungan Hukum terhadap Harta Benda Wakaf sebagai Aset Publik di Kecamatan Wiradesa Kabupaten Pekalongan" (*Jurnal Ijtihad*), "Pengembangan Model Perlindungan Hukum terhadap Harta Benda Wakaf sebagai Aset Publik di Kecamatan Wiradesa Kabupaten Pekalongan Berbasis Kearifan Lokal" (*Jurnal Harmoni*), dan "Sejarah Berlakunya Hukum Pidana Islam di Nusantara" (*Jurnal Hikmatuna*), "Dialectics-Implicative Law and Social Change" (*International Journal of Bisiness, Economics and Law*) "National Law

Development As Implementation of Pancasila Law Ideals and Social Change Demands" (*Jurnal Dinamika Hukum*), "Legal Protection for Hajj Pilgrims through Regional Regulation" (*Jurnal Mazahib*), "Homo Islamicus dan Imperfect State: Konsep Manusia dan Al-Madinah Al-Fadilah menurut Al-Farabi" (*Jurnal Al-Falah*), "Relasi Agama dan Demokrasi: Telaah Kritis Eksistensi Partai Islam di Indonesia" (*Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i*), "Taqlid dan Talfiq dalam Konsepsi Hukum Islam" (*Mizan: Journal of Islamic Law*), "Klasifikasi Ilmu menurut Ibnu Sina" (*SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*), "Considering the Living Law as A Source in National Legal Development" (*Jurnal Cita Hukum*), "The Reorientation of Criminal Justice System to Give Protection to Crime Victime "(*International Journal of Scientific & Technology Research*), "Legal Culture and the Influence on Law Enforcement in Indonesia" (*International Journal of Education Humanities and Social Science*), "Study of Ideas National Law Profile in the Development of National in Indonesia" (*International Journal of Law*), "The Responsive Law Thinking Atmosphere: From the United States to Indonesia" (*International Journal of Advanced Science and Technology*), "Hermeneutics on Hadith; Study on Muhammad Iqbal Thought" (*Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i*), "Sosialisasi Kebijakan Perlindungan Hukum terhadap Hak-hak Perempuan Tenaga Kerja Migran dalam Mewujudkan Nilai-nilai Keadilan Sosial" (*Masyarakat Berdaya dan Inovasi*), "Law Enforcement Problems and Impacts of the Law Development in Indonesia" (*International Journal of Psychosocial Rehabilitation*), "Law Enforcement of Terrorism Criminal Performers in Indonesia" (*Journal of Xi'an University of Architecture & Technology*), "Business Ethics and Legal Liability in the Management of State-Owned Enterprises" (*Journal of Critical Reviews*), "Hermeneutics on Qur'an; A Study on Muhammad Sharur's Thought on the

Men and Women Equality" (*Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat*), "Review of Muhammad Baqir al-Sadr's Thoughts on State Responsibility in Islamic Economics" (*Solid State Technology*), "The Trend to Counter Terrorisme in ASEAN" (*Journal of Advanced Research in Dynamical and Control Systems*), "Struggle for Law Principles in Law Development" (*Solid State Technology*), "The New Direction of Islamic Economics: Review of Masudul Alam Choudhury's Thought" (*European Journal of Molecular & Clinical Medicine*), "Sight Beyond Sight: Foreseeing Fraudulent Financial Reporting through the Perspective of Islamic Legal Ethics" (*Al-Iqtishad: Journal of Islamic Economics*), *Etika Perbankan Syari'ah: Teori dan Implementasi* (Buku), dan lain-lain, juga memiliki beberapa Hak Kekayaan Intelektual (HKI) yang terdaftar.

Havis Aravik, S.H.I, M.S.I, M.M saat ini mengabdikan diri sebagai Dosen tetap Sekolah Tinggi Ekonomi dan Bisnis Syariah (Stebis) IGM Palembang.

Buku yang telah diterbitkan antara lain; *Etika Perbankan Syariah* (Yogyakarta: Deepublish, 2020), *Kamus Bahasa Kuang Dalam* (Kebumen: CV. Intishar Publishing, 2020), *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam Klasik (*Palembang: Rafah Press, 2020), *Etika Bisnis Islam; Seni Berbisnis Keberkahan* (Yogyakarta: Deepublish, 2020), *Filsafat Ekonomi Islam; Ikhtiar Memahami Nilai Esensial Ekonomi Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2020), *Perekonomian Ekonomi; Sejarah dan Pemikiran,* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2019). *Mengenal Filsafat Umum* (Palembang: Rafah Press, 2018), *Pengantar Studi Islam; Ikhtiar Memahami Nilai-nilai Ideal Ajaran Islam* (Palembang:

Rafah Press, 2018), *Sejarah Pemikiran Ekonomi Kontemporer* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), *Politik dan Ketatanegaraan Islam dari Klasik hingga Kontemporer* (Bandung: Pustaka Reka Cipta, 2017), *Manajemen SDM Berbasis Syariah* (Bogor: CV. RWTC Success, 2017), *Kamus Bisnis Syariah* (Yogyakarta: Deepublish, 2016), *Ekonomi Islam* (Malang: Empat Dua Intrans Publishing, 2016), *Ghazwul Fikri; Pola Baru Menyerang Islam* (Palembang: Noerfikr, 2015), *Sang Inspirator* (Palembang: Noerfikr, 2015), dan *Islam Rahmatan lil Alamien* (Palembang: Noerfikr, 2015).

Mengedit beberapa karya seperti *Manajemen Analisis Jabatan* (Yogyakarta: Deepublish, 2020), *Pembangunan Hukum Nasional Implementasi Cita Hukum Pancasila* (Yogyakarta: Thafa Media, 2019), *Asas-Asas Hukum Islam* (Yogyakarta: Thafa Media, 2018), *Konstribusi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia,* (Bogor: CV. RWTC Success, 2017), *Kewirausahaan; Pemahaman Konsep dan Implementasi* (Bogor: CV. RWTC Success, 2017), *Komunikasi Bisnis Teori dan Aplikasi* (Palembang: Noer Fikri Offset, 2018), *Perputaran Modal Kerja dan Implikasinya terhadap Penjualan dan Kinerja Profitabilitas PT. Semen Baturaja.(Pesero) Tbk* Bogor: CV. RWTC Success, 2017). Untuk kenal lebih dekat dapat dihubungi email: havis@stebisigm.ac.id dan Hp. 0813-1554-5733.

###

Politik merupakan aktivitas terpenting manusia sepanjang sejarah. Pendapat Aristoteles manusia adalah *"Zoon Politicon"*, senantiasa keinginan untuk hidup bersama. Refleksi keinginan tersebut, diimplementasikan secara politik. Dengan politik manusia dapat saling mengelola potensi yang tersebar di antara mereka, saling bersinergi menuju arah yang sama, dan memahami dalam perbedaan. Begitu *urgent*-nya politik, sehingga tidak ada manusia yang tidak pernah bersentuhan dengan politik. Bahkan Ibn Taimiyyah seorang pemikir politik Islam terkemuka pernah menulis dalam Kitab *Siyasah al-Syar'iyyah* bahwa mengurusi dan melayani kepentingan manusia merupakan kewajiban terbesar agama, di mana agama dan dunia tidak bisa tegak tanpanya. Itu semua bisa dilakukan dengan politik. Buku Politik Islam; Sejarah dan Pemikiran merupakan salah satu ikhtiar penulis memperkenalkan politik mulai dari pengertian, sampai pada sejarah dan pemikiran para tokoh muslim dari masa klasik, pertengahan, hingga kontemporer, termasuk tokoh Indonesia.

PENERBIT NEM
Jl. Raya Wangandowo (Depan SMPN 2 Bojong), Pekalongan, Jawa Tengah, 51156
www.penerbitnem.online nasyaexpanding@gmail.com Penerbit NEM 0853 2521 7257

ISBN 978-623-6906-37-8